# El hombre y lo sagrado

ROGER CAILLOIS

SOCIOLOGÍA

# El hombre y lo sagrado

ROGER CAILLOIS

SOCIOLOGÍA

**Roger Caillois (Reims, 1913-París, 1978), gran pensador, filósofo estético, historiador de la ciencia y estudioso social de los rituales y las creencias. Durante la década de 1930 trabó amistad con André Breton y se unió a la vanguardia surrealista. Posteriormente, en 1952, fundó la revista Diógenes, en la que colaboraron figuras como Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Jean Starobinsky, Levi Strauss y Michel Foucault. Fue nombrado miembro de la Academia Francesa en 1971. De sus obras el FCE ha publicado también El mito y el hombre (1998) y Acercamientos a lo imaginario (1989).**

SECCIÓN DE OBRAS DE SOCIOLOGÍA

# EL HOMBRE Y LO SAGRADO

**Traducción de**

**JUAN JOSÉ DOMENCHINA**

**ROGER CAILLOIS**

# EL HOMBRE

# Y LO SAGRADO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en francés, 1939

Primera edición en español, 1942

Segunda edición (70 Aniversario), 2004

Tercera edición (Sociología), 2006

Primera reimpresión, 2013

Primera edición electrónica, 2014

Título original: L'homme et le sacre, Presses Universitaires de France

D. R. © 2006, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

www.fondodeculturaeconomica.com

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como

características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

**ISBN 978-607-16-2449-9 (ePub)**

Hecho en México - Made in Mexico

# ÍNDICE

Prólogo

Relaciones generales entre lo sagrado y lo profano

La ambigüedad de lo sagrado

*Santidad y mancilla*

*La polaridad de lo sagrado*

*Cohesión y disolución*

Lo sagrado como fuente de respeto: teoría de las prohibiciones

*La organización del mundo*

*Leyes santas y actos sacrílegos*

*Jerarquía y lesa majestad*

La transgresión sagrada: teoría de la fiesta

*La fiesta, apelación a lo sagrado*

*La recreación del mundo*

*Función del desenfreno*

Lo sagrado, condición de la vida y puerta de la muerte

Apéndice. Lo sagrado según los ritos sexuales de purificación de los tongas

Bibliografía

# PRÓLOGO

En el fondo, y de un modo geneeral, lo único que puede afirmarse valederamente a propósito de lo sagrado se halla contenido en la misma definición del término: que se opone a lo profano. En cuanto uno se consagra a precisar la naturaleza, la modalidad de esta oposición, se tropieza con los más serios obstáculos. Ninguna fórmula, por muy elemental que sea, es aplicable a la complejidad laberíntica de los hechos. Considerada desde una cierta perspectiva, se ve burdamente desmentida por un conjunto de realidades que se ordenan de acuerdo con otra. ¿Sería acaso necesario empezar por un sinnúmero de monografías acerca de las relaciones entre lo sagrado y lo profano en cada sociedad? Esto supone el trabajo de muchas vidas, si la investigación abarca un número suficiente de casos particulares. Y entraña el riesgo de llegar a generalizaciones muy peligrosas, si se desarrolla de modo incompleto. En estas condiciones, me he resignado a describir únicamente tipos de relaciones. Era lo más sincero, aunque no lo más prudente. Con esto, el aspecto esquemático y dialéctico de la obra se acentúa indudablemente hasta el extremo; he sido ambicioso por necesidad: no pudiendo emprender el estudio de la inagotable morfología de lo sagrado, me he visto en el caso de intentar exponer su sintaxis.

Es preciso ahora conjurar, confesándolo sin ambages, lo que hay de burdo y engañoso en semejante empresa. Las descripciones se relacionan con hechos precisos, seleccionados entre los mejor establecidos y más característicos; pero, fuera de su contexto, del conjunto de creencias y de conductas de que forman parte y que les prestan su sentido, apenas son más que abstracciones. Pierden la mayor parte de su valor concreto. De igual modo, las conclusiones no son valederas para el término medio de los hechos (no existe un término medio de los hechos). Constituyen en cierto modo los enunciados de reglas que nunca se aplicarían íntegramente, de reglas, para decirlo de una vez, que sólo comprenderían excepciones. Por ejemplo, no existe ciertamente ninguna fiesta que

se explique del todo por la teoría que he esbozado acerca de la fiesta en sí. Cada una cumple una función precisa en un medio determinado. No creo, sin embargo, que la teoría resulte inutilizable. Indudablemente no suministra los valores de las variables; pero al menos se esfuerza en destacar la constante. Jamás he descrito las cerraduras ni las llaves que se ajustan rigurosamente a cada una de aquéllas. Sólo propongo llaves maestras. Este método no carece de inconvenientes y no nos exime en modo alguno, como es obvio, de recurrir en caso de necesidad a la llave legítima, es decir, de examinar el problema en sí y por sí.

Rudolf Otto es autor de un trabajo muy difundido sobre la parte "subjetiva" del asunto, es decir, acerca del sentimiento de lo sagrado. En él se analiza lo sagrado desde el punto de vista psicológico, de manera casi introspectiva, y casi exclusivamente bajo las formas que ha adoptado en las grandes religiones universalistas. En estas circunstancias, me he creído con derecho de eludir el abordar de frente este aspecto del problema, sin vedarme, no obstante, la referencia a él cada vez que me pareciera conveniente. Por lo demás, he seguido muy de cerca los trabajos de la escuela francesa de sociología. Espero no haberlos traicionado demasiado al tratar de coordinar sus resultados. El lector verá, a medida que avance, todo lo que esta obra debe a las investigaciones y a las síntesis que han hecho ilustres los nombres de Durkheim, de Hubert y de Hertz, como a las que Mauss, Granet y Dumézil están realizando con éxito. Nadie más indicado que Marcel Mauss para escribir un libro sobre lo sagrado. Todo el mundo está persuadido de que, de haberlo hecho, tal obra hubiera sido durante mucho tiempo el libro sobre lo sagrado. No se le puede remplazar sin riesgo y sin cierto embarazo en esta tarea. Por lo menos, atenúa mi inquietud el hecho de que mi trabajo aprovecha no solamente trabajos publicados por Mauss, sino también sus enseñanzas orales y, sobre todo, las indicaciones breves, sorprendentes y decisivas mediante las que sabe, en el curso de una simple conversación, hacer fecundos los esfuerzos de quienes le piden consejo. Especialmente, si en esta obra ocupa tanto lugar la noción de ordo rerum, esto se debe, de modo exclusivo, a Mauss. Me es imposible valorar con exactitud todo lo que adeudo a Dumézil; por muy amplia que sea mi valoración, siempre será más estrecha de lo que merece el guía que, en la historia de las religiones, me ha dirigido

desde los primeros pasos, y más aún el amigo cuyas sugerencias y consejos han contribuido tanto a la realización de esta breve obra. Debo, por último, expresar mi gratitud a Georges Bataille; diría que en esta cuestión se ha establecido entre nosotros una especie de ósmosis intelectual que no me permite, por lo que a mí se refiere, distinguir con exactitud, después de tantas discusiones, cuál es su parte y cuál la mía en la obra que realizamos juntos.

No me he creído en el deber de eludir el llevar esta cuestión al plano metafísico. Me ha parecido que en el problema de lo sagrado existe un interés que es profundo y esencial en el hombre. Indudablemente, en tales trances he sobrepasado más de lo permitido los límites del conocimiento positivo. Quizás algunos hubieran encontrado incompleta esta obra de no mediar tal imprudencia. Confieso que comparto su opinión. Que los demás no consideren con excesivo rigor lo que están dispuestos a juzgar como un extravío. Que no me lo tomen en cuenta: no creo que las diez últimas páginas de un libro basten para desacreditar las que les preceden cuando éstas han sido escritas sin doble intención, con la única preocupación de la objetividad, y con total independencia de una conclusión que no hacen sino preparar por la fuerza de las cosas.

31 de marzo de 1939

# I. RELACIONES GENERALES ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO

TODA CONCEPCIÓN religiosa del mundo implica la distinción entre lo sagrado y lo profano, y opone al mundo donde el fiel se consagra libremente a sus ocupaciones, ejerciendo una actividad sin consecuencia para su salvación, un dominio donde el terror y la esperanza le paralizan alternativamente y donde, como al borde de un abismo, el menor extravío en el menor gesto puede perderle de manera irremediable. Sin duda alguna semejante distinción no basta siempre para definir el fenómeno religioso, pero al menos nos facilita la piedra de toque que permite reconocerlo con la mayor seguridad. En efecto, cualquier definición que de la religión se proponga, es sorprendente advertir que envuelve esta oposición entre lo sagrado y lo profano, cuando no coincide pura y simplemente con ella. Más tarde o más temprano, por mediaciones dialécticas o por comprobaciones directas, debemos admitir que el hombre religioso es ante todo aquel para el cual existen dos medios complementarios: uno donde puede actuar sin angustias ni zozobras, pero donde su actuación sólo compromete a su persona externa, y otro donde un sentimiento de dependencia íntima retiene, contiene y dirige todos sus impulsos y en el que se ve comprometido sin reservas. Estos dos mundos, el de lo sagrado y el de lo profano, sólo se definen rigurosamente el uno por el otro. Entrambos se excluyen y se suponen recíprocamente. En vano se intentaría reducir su oposición a cualquier otra: se ofrece como un verdadero dato inmediato de la conciencia. Se la puede describir, descomponerla en sus elementos y teorizar sobre ella. Pero no está al alcance del idioma abstracto el definir su cualidad propia, como no lo está tampoco el formular la de una sensación. Así, lo sagrado aparece como una categoría de la sensibilidad. Verdaderamente, es la categoría sobre la que descansa la actitud religiosa, la que le da su carácter específico, la que impone al fiel un particular sentimiento de respeto que inmuniza su fe contra el espíritu de libre examen, la sustrae a la polémica y la coloca fuera y más allá de la

razón.

“Constituye la idea-madre de la religión —escribe H. Hubert—. Los mitos y los dogmas analizan a su modo su contenido, los ritos utilizan sus propiedades, de ella procede la moralidad religiosa, los sacerdocios la incorporan, los santuarios, lugares sagrados y monumentos religiosos la fijan en la tierra y la enraizan. La religión es la administración de lo sagrado.” No podría señalarse con más vigor hasta qué punto la experiencia de lo sagrado vivifica el conjunto de las distintas manifestaciones de la vida religiosa. Ésta se presenta como la suma de las relaciones del hombre con lo sagrado. Las creencias las exponen y las garantizan. Los ritos son los medios que las aseguran prácticamente.

*Principales caracteres de lo sagrado. Lo sagrado pertenece como una propiedad estable o efímera a ciertas cosas (los instrumentos del culto), a ciertos seres (el rey, el sacerdote), a ciertos lugares (el templo, la iglesia, el sagrario), a determinados tiempos (el domingo, el día de pascua, el de navidad, etc.). No existe nada que no pueda convertirse en sede de lo sagrado, revistiendo así a los ojos del individuo o de la colectividad un prestigio inigualable. No hay tampoco nada que no pueda ser despojado de ese privilegio. Es una cualidad que las cosas no poseen por sí mismas, y que una gracia mística les concede. “El pájaro que vuela, le explicaba a Miss Fletcher un indio dakota, se detiene para hacer su nido. El hombre que camina se para donde quiere. Lo mismo sucede con la divinidad: el sol es un lugar donde ésta se ha detenido; lo mismo los árboles y los animales. Y se les reza porque así se alcanza el lugar donde se estaciona lo sagrado obteniendo su ayuda y su bendición.”*

El ser u objeto consagrado puede no sufrir ninguna modificación aparente. Sin embargo, su transformación es absoluta. Desde ese momento la manera de comportarse con él sufre una transformación paralela. Ya no es posible utilizarlo libremente. Suscita sentimientos de terror y veneración, se presenta como algo prohibido. Su contacto se hace peligroso. Un castigo automático e inmediato caería sobre el imprudente lo mismo que la llama quema la mano que la toca; lo sagrado es siempre, más o menos, “aquello a lo que no puede uno aproximarse sin morir”.

Por lo tanto, el profano, en interés propio, debe cuidarse de una familiaridad tanto más funesta cuanto que el contagio de lo sagrado no es menos fulminante por su rapidez que por sus efectos. La fuerza oculta en el hombre o en el objeto consagrado está siempre pronta a propagarse fuera, a derramarse como un líquido o a descargarse como la electricidad. Por eso no es menos necesario proteger lo sagrado de todo roce profano. Éste, en efecto, altera su ser, lo despoja de sus cualidades específicas, lo vacía de golpe de la virtud poderosa y fugaz que contenía. Por eso se procura alejar de un lugar consagrado todo lo que pertenece al mundo profano. Sólo el sacerdote penetra en el supremo tabernáculo. En Australia no todos conocen el lugar donde están depositados los churingas u objetos sagrados; los profanos, o sea, los no iniciados en los misterios del culto cuyos instrumentos esenciales son esos objetos ignoran el emplazamiento exacto del escondite. Sólo lo sitúan aproximadamente y si algún quehacer los llama por allí prefieren dar una gran vuelta para evitar que el azar los lleve a descubrirlo. Entre los maoríes, si una mujer entra en el astillero donde se construye una canoa consagrada, se pierden las cualidades que se contaba dar a la embarcación: no tendrá condiciones para navegar; la presencia de un ser profano basta para alejar la bendición divina. Una mujer que pasa por un lugar sagrado destruye su santidad. Sin duda, en relación con lo sagrado, lo profano sólo presenta caracteres negativos: en comparación parece tan pobre y desprovisto de existencia como la nada frente al ser. Pero, según la feliz expresión de R. Hertz, es una nada activa, que envilece, degrada y arruina la plenitud respecto a la cual se define. Por lo tanto, conviene que un cerco absoluto aísle de modo perfecto lo sagrado de lo profano; todo contacto es fatal para entrambos. “Los dos géneros, escribe Durkheim, no pueden acercarse y conservar al mismo tiempo su naturaleza propia.” Por otra parte, los dos son necesarios para el desarrollo de la vida: el uno como medio en que ésta se desenvuelve, el otro como fuente inagotable que la crea, la mantiene y la renueva.

*Lo sagrado, manantial de toda eficacia. En efecto, de lo sagrado espera el creyente todo el socorro y todo el éxito. El respeto que le muestra está hecho de terror y de confianza. Las calamidades que lo amenazan, y de*

*las cuales es víctima, la prosperidad que desea o que le cae en suerte, se relacionan según él con un principio que trata de aplacar o de constreñir. Poco importa la forma que preste a este supremo origen de la gracia o de las penalidades: dios universal y omnipotente de las religiones monoteístas, divinidades protectoras de las ciudades, almas de los muertos, fuerza difusa e indeterminada que da a cada objeto su excelencia en su función, que acelera la canoa, aguza las armas y hace nutritivo el alimento. Por muy perfecta o primitiva que se la imagine, la religión implica siempre el reconocimiento de esta fuerza con la que el hombre debe contar. Todo lo que él juzga puede ser su receptáculo, le parece sagrado, terrible y precioso. Y todo lo que no lo es, se le antoja, por el contrario, inofensivo, pero también impotente y desprovisto de atracción. Sólo se puede desdeñar lo profano, mientras que lo sagrado dispone, para atraer, de una especie de fascinación. Constituye a la vez la tentación suprema y el más grande de los peligros. Terrible, impone la prudencia; deseable, invita al mismo tiempo a la audacia.*

En su forma primitiva, lo sagrado representa ante todo una energía peligrosa, incomprensible, difícilmente manejable, eminentemente eficaz. Todo el problema consiste en captarla y utilizarla a favor de los propios intereses, protegiéndose de los riesgos inherentes al empleo de una fuerza tan difícil de domar. Cuanto más importante es el fin que se persigue, más necesaria es su intervención y más peligrosa su puesta en marcha. No se la domestica; no se diluye ni se fracciona. Es indivisible y está siempre entera allí donde se halla; en cada parcela de la hostia consagrada se halla presente en toda su integridad la divinidad de Cristo, y el más pequeño fragmento de una reliquia no posee menos poder que la reliquia intacta. Que el profano se guarde de apropiarse esta fuerza sin precaución: el impío que acerca su mano al tabernáculo la ve desecarse y convertirse en polvo; un organismo no preparado no puede soportar semejante transmisión de energía. El cuerpo del sacrílego se hincha, sus articulaciones se endurecen, se retuercen, se quiebran; su carne se descompone, y muere pronto extenuado o entre convulsiones. Por eso se evita tocar la persona del jefe cuando se la considera sagrada. Y, como se verá, suelen destruirse sus vestiduras, la vajilla donde ha comido, los restos de sus alimentos; todo esto se quema o se entierra. Nadie, excepto sus hijos, que comparten su santidad, se atreve a recoger el penacho o el turbante caídos de la cabeza de un jefe canaque. Se teme enfermar o morir.

*Función de los ritos y de las prohibiciones. Por una parte, la contagiosidad de lo sagrado lo impulsa a derramarse instantáneamente sobre lo profano, corriendo así el riesgo de destruirlo y de perderse sin provecho; por otra, lo profano necesita siempre de lo sagrado y se ve empujado a apoderarse de ello con avidez a trueque de degradarlo y de aniquilarse a sí mismo. Por eso deben reglamentarse severamente sus mutuas relaciones. Ésa es, justamente, la función de los ritos. Unos, de carácter positivo, sirven para trasmutar la naturaleza de lo profano o de lo sagrado según las necesidades de la sociedad; otros, de carácter negativo, tienen por objeto mantener al uno y al otro dentro de su ser respectivo, por miedo de que provoquen recíprocamente su ruina entrando en contacto en sazón inoportuna. Los primeros comprenden los ritos de consagración que introducen a un ser o a una cosa en el mundo de lo sagrado, y los ritos de execración o de expiación que, a la inversa, devuelven una persona o un objeto puro o impuro al mundo profano. Instituyen y aseguran la comunicación indispensable entre ambos dominios. Las prohibiciones, por el contrario, alzan entre ellos la no menos indispensable barrera que, aislándolos, los preserva de la catástrofe. Estas prohibiciones se designan generalmente con el nombre polinesio de tabú. "Se llama así, escribe Durkheim, un conjunto de prohibiciones rituales que tienen por objeto prevenir las peligrosas consecuencias de un contagio mágico, impidiendo todo contacto entre una cosa o una categoría de cosas donde se supone que reside un principio sobrenatural, y otras que no poseen ese mismo carácter o que no lo poseen en igual grado." El tabú se presenta como un imperativo categórico negativo. Consiste siempre en una prohibición, nunca en una prescripción. No está justificado por ninguna consideración de carácter moral. No debe infringirse por la única razón de que es la ley y define de manera absoluta lo que está permitido y lo que no lo está. Se halla destinado a mantener la integridad del mundo organizado y al mismo tiempo la buena salud física y moral del ser que lo observa. Impide que aquél muera y que éste vuelva al estado caótico y fluídico, sin forma y sin reposo, que fue el suyo antes de que los dioses creadores o los héroes ancestrales le trajeran el orden y la medida, la estabilidad y la regularidad. En el estado de licencia de los primeros tiempos no existían las prohibiciones. Los antepasados, al instituirlas, fundaron el buen orden y el buen funcionamiento del universo. Determinaron de una vez para siempre las relaciones entre los seres y las cosas, entre los hombres*

*y los dioses. Demarcaron los campos de lo sagrado y lo profano, definiendo los límites de lo permitido y de lo prohibido. En polinesio lo contrario de tabú es noa, "libre". Es noa todo lo que se puede realizar sin comprometer el orden del mundo, sin desencadenar desgracias y calamidades; lo que no trae consigo ninguna consecuencia desmedida e irremediable. Por el contrario, un acto es tabú cuando no puede realizarse sin comprometer ese orden universal, que es a la vez el de la naturaleza y el de la sociedad. Cada transgresión trastorna ese orden por completo: la tierra corre el peligro de no producir más cosechas, el ganado de quedar estéril, los astros de interrumpir su curso, la muerte y la enfermedad de asolar el país. El culpable no sólo arriesga su propia persona, sino que el trastorno introducido en el mundo por él se extiende cual mancha de aceite, y poco a poco destruiría el conjunto del universo si el mal no perdiera virulencia a medida que se difunde, y sobre todo si no se hubieran previsto y puesto en vigor inmediatamente medidas encaminadas a limitarlo o repararlo.*

En resumen, tras esta breve descripción preliminar, el dominio de lo profano se presenta como el del uso común, el de los gestos que no necesitan precaución alguna y que se mantienen en el margen, a menudo estrecho, que se le deja al hombre para ejercer sin restricción su actividad. Por el contrario, el mundo de lo sagrado aparece como el de lo peligroso o lo prohibido; el individuo no puede aproximársele sin poner en movimiento fuerzas de las cuales no es dueño y ante las que su debilidad se siente desarmada. Empero, sin el auxilio de éstas, todas las ambiciones van al fracaso. En ellas reside la fuente de todo éxito, de todo poder, de toda fortuna. Pero al solicitarlas se debe temer verse convertido en su primera víctima.

*El orden del mundo. Esta situación ambigua de lo sagrado define en lo esencial de qué modo lo considera el hombre: sobre ella debe apoyarse el estudio de lo sagrado desde el punto de vista subjetivo. Pero además debe buscarse lo que conduce, objetivamente, a imponer al individuo las restricciones que éste se cree en la obligación de respetar. Ya se ha visto que esas prohibiciones están llamadas a contribuir al mantenimiento del orden cósmico. En efecto, la palabra que designa su violación suele obtenerse con la simple añadidura de una partícula negativa a la que*

*define la ley universal. Pone así de manifiesto la estrecha relación que existe entre ambas nociones. Al fas latino se opone el nefas, que comprende todo lo que infringe el orden del mundo, la legalidad divina, y está prohibido por ella. La themis griega que, por lo visto, garantiza la organización del cosmos, evoca menos la noción moral de justicia que la regularidad indispensable al buen funcionamiento del universo, y de la cual la distribución equitativa es sólo un aspecto o una consecuencia. Los tabúes son introducidos por la fórmula ou themis, que sólo señala la no conformidad del acto prohibido con las prescripciones sagradas que mantienen al mundo dentro de la norma y de la estabilidad. Del mismo modo, frente al rta indo-iranio, el an-rta designa todo lo que contraviene el orden universal. Cuando Yami invita a su hermano gemelo al incesto, éste se niega invocando la ley tradicional: "¿Cómo hacer hoy lo que no hemos hecho nunca? ¿Cómo hablando en rta, practicaríamos el an-rta?" Los dioses mismos no deben violar los decretos de la legalidad cósmica. Cuando Indra se ha hecho culpable de la muerte, sin embargo necesaria, de Vrtra, que tiene calidad de brahmán, la transgresión cuyo peso soporta le priva de su poder: debe huir al otro extremo del mundo y esconderse dentro de una caña mientras el universo se abandona a toda clase de catástrofes. Porque "para el que sigue el rta el camino es fácil y sin espinas", pero, a la inversa, el que se desvía de la ruta trazada, de la norma primordial, es el iniciador de males incalculables y remotos. Jerjes, que erige un puente de embarcaciones sobre el Bósforo y manda azotar las olas, provoca la derrota de su ejército conduciéndolo al desastre. En China, si el soberano o su esposa rebasan sus derechos, se eclipsan el sol o la luna.*

*Riesgos de la mezcla. Y es que el orden natural continúa el orden social y lo refleja. Ambos están unidos; lo que trastorna al uno perturba al otro. Un crimen de lesa majestad es la equivalencia de un acto contra la naturaleza y perjudica del mismo modo el buen funcionamiento del universo. De igual suerte, toda mezcla es una operación peligrosa que tiende a traer la confusión y el desorden, y que corre, sobre todo, el riesgo de confundir cualidades que importa mantener separadas si se quiere que conserven sus especiales virtudes. Por eso la mayoría de las prohibiciones que están en vigor en las sociedades llamadas primitivas son en primer lugar prohibiciones contra ciertas mezclas, admitiéndose que el contacto directo o indirecto, la presencia simultánea en un mismo*

*local cerrado, constituyen ya una mezcla. Éstas son temidas cuando tienden, por ejemplo, a aproximar cosas que, por alguna causa, por contagio o por naturaleza, parecen pertenecer al uno y al otro sexo. Así los instrumentos del trabajo masculino no deben acercarse a los femeninos, ni abrigarse bajo el mismo techo las cosechas que respectivamente recogen. De igual modo se teme mezclar lo que procede de distintas estaciones; por ejemplo, entre los esquimales, las pieles de morsa, animal de invierno, no deben tocar las pieles de reno, animal de verano, ni entrar en contacto las carnes de ambos, aunque sea en el estómago de los consumidores. Las variantes son innumerables: toda oposición natural, como la de los sexos o las estaciones, puede dar origen a normas susceptibles de conservar la integridad de los principios cuyo antagonismo manifiestan. Las oposiciones de origen social, como la de los distintos grupos que integran la tribu, determinan igualmente prohibiciones que evitan toda contaminación nefasta de propiedades. Así las tribus australianas están divididas en dos fratrías: el tablado donde se expone el cuerpo del difunto debe construirse exclusivamente con maderas de especies que pertenezcan a su fratría. Al contrario, para cazar un animal que corresponde a una fratría determinada, habrá que usar armas cuya madera pertenezca a la otra. Y es que la mezcla no está considerada en el pensamiento religioso como una especie de operación química de consecuencias definidas y, en todo caso, puramente materiales. Afecta a la esencia misma de los cuerpos. La turba, la altera, introduce en ella una mancha, es decir, un núcleo de infección contagiosa que es preciso destruir, aislar o eliminar sin tardanza.*

Las propiedades de las cosas son contagiosas: se intercambian, se trasfunden, se combinan y se corrompen, si una proximidad demasiado grande les permite reaccionar entre sí. El orden del mundo se encuentra atacado en esa medida. Y para preservarlo es imprescindible teóricamente impedir toda mezcla capaz de comprometerlo o, en la necesidad de proceder a tan delicada maniobra, no efectuarla sin rodearse de precauciones indispensables para atenuar su efecto.

*Naturaleza del sacrificio. Por otra parte, el individuo desea tener buen éxito en sus empresas o adquirir virtudes que se lo aseguren, prevenir las*

*desgracias que le acechan o eludir el castigo que mereció su culpa. La sociedad en conjunto, ciudad o tribu, se encuentra en el mismo caso: si se halla en guerra, desea la victoria y teme la derrota. Si goza de prosperidad, quiere conservarla siempre, y a la inversa, se preocupa de evitar la ruina cuyo presagio cree percibir. Son otras tantas gracias que el individuo o el Estado deben obtener de los dioses, de los poderes personales o impersonales de quienes se supone que depende el orden del mundo. Entonces, el solicitante, para obligarlos a que se las concedan, no imagina nada mejor que anticiparse y hacerles un don, un sacrificio, es decir, consagrando, introduciendo a expensas propias en el dominio de lo sagrado algo que le pertenece y que abandona o algo de que disponía libremente renunciando a sus derechos sobre ello. Así, lo sagrado, que no puede rechazar ese obsequio usurario, se convierte en deudor del donante, queda comprometido por lo que recibe, y para no quedarse atrás debe conceder lo que se le pide: ventaja material, virtud, o indulto del castigo. Entonces el orden del mundo se restablece. Mediante el sacrificio el fiel se ha hecho acreedor, espera que las potencias que venera le paguen, colmando sus votos, la deuda que han contraído con él y que, de este modo, con la contrapartida que exige todo gesto unilateral, restablezcan el equilibrio que su generosidad interesada ha comprometido en provecho de ellos.*

*Ascetismo y ofrenda. Ése es a la vez el principio del ascetismo y de la ofrenda, de todo acto mediante el cual nos privamos espontáneamente de un placer o de un bien. En efecto, se sabe que el ascetismo es la ruta misma del poder. Un individuo permanece voluntariamente lejos del límite de sus posibilidades legales o materiales, evita acciones que le permitirían las leyes o sus fuerzas, manteniendo así cierto margen, cada vez mayor, entre lo que podría hacer, de derecho como de hecho, y aquello con lo que se contenta; y he aquí que cada renunciamiento se reencuentra en el mundo mítico inscrito en su activo, y le asegura un margen igual de posibilidades sobrenaturales. Se ha adquirido en lo imposible y lo prohibido un más allá reservado a él sólo y que corresponde exactamente al más acá que había abandonado en lo posible y lo permitido. Pero este intercambio constituye en el fondo la más ventajosa de las inversiones, porque lo que desdeñó en lo profano lo recobra en lo sagrado. Así, el asceta que aumenta su poder en la medida en que disminuye sus goces, se aleja de los hombres, se aproxima a los*

*dioses y se convierte pronto en rival de éstos. Ahora el equilibrio se rompe en beneficio suyo; temen tener que saldar a su justo precio tantas maceraciones y deben inducirlo prontamente con tentaciones de todas clases, para desposeerlo de una potencia capaz de equilibrar a la suya. Este tema figura profusamente en las mitologías.*

Del mismo modo la víctima ofrecida, inmolada, representa en el sacrificio una restricción que nos imponemos esperando cierta munificencia. También nos infligimos una tortura para pagar por adelantado la dicha que imploramos. Los indios gros-ventres se martirizan en vísperas de sus expediciones militares; los hupas se bañan en ríos helados para asegurar el éxito de sus empresas; en una tribu de la Nueva Guinea se combate la esterilidad femenina haciéndole a la mujer unas incisiones en la parte superior de los muslos; entre los aruntas, los warramungas, hombres y mujeres se hieren los brazos con palos encendidos para adquirir la habilidad de prender fuego; en fin, generalmente la circuncisión y la subincisión tienen por objeto hacer apto al individuo para el matrimonio, aumentar su poder genésico, conferirle un poder procreador, o simplemente inmunizar sus órganos sexuales contra los riesgos místicos inherentes a la unión conyugal. Así, cada vez, bajo la forma de un dolor oportuno, se adelanta el precio de la ventaja que se busca. Paralelamente, se libra uno de un mal temido renunciando de grado a algún bien. Polícrates arroja al mar su anillo para desviar los reveses que el exceso mismo de su dicha le hace temer. La muerte de un pariente amenaza la vida de todos los otros: la mancha de la muerte puede alcanzarlos a su vez y hacerles perecer. A menudo se salvan de esto mutilando su cuerpo, en general cortándose un dedo: ofrecen así una parte para conservar el todo.

*El juego de las primicias. La consagración de las primicias parece apoyarse en la misma psicología. Esta vez se abandona la parte, no para conservar, sino para adquirir el todo. En efecto, todo comienzo plantea un problema delicado. Está claro que rompe un equilibrio, que introduce un elemento nuevo que debe integrarse al orden del mundo con el menor trastorno posible. Por eso se considera peligroso el primer término de toda serie. Nadie se atreve a apropiárselo para el uso común. Pertenece de derecho a lo divino: está consagrado, por el solo hecho de ser el*

*primero, de inaugurar un nuevo orden de cosas, causar un cambio. Cuando la cosecha alcanza su madurez, es menester liberarla de esta manera antes de entregarla al consumo. Por eso se reservan a los dioses las primeras y las mejores espigas, los primeros y más hermosos frutos de la huerta, las primeras y más escogidas verduras. Individuos de una santidad especial están encargados de absorber la temible fuerza que su novedad oculta. Así, entre los zulúes el rey o el sacerdote prueban primero los nuevos productos, luego los dan a probar a cada uno de los asistentes y éstos podrán entonces disponer de ellos a su antojo durante todo el año.*

Los hebreos no recogían para ellos mismos los frutos de los árboles que habían plantado hasta el quinto año. Consideraban como impuros los de los tres primeros y consagraban a Dios los del cuarto. Igualmente se sacrifica el primogénito de los animales domésticos. Tampoco el hombre se salva de esta regla: a menudo debe inmolar a su primer hijo, como Abraham a Isaac, o por lo menos consagrarlo al culto de la divinidad. Este último representa la parte de los dioses y expía con su consagración el trastorno que su llegada al mundo ha producido en el orden de éste. Al mismo tiempo, rescata a sus hermanos, les asegura una existencia libre, profana, y les permite pertenecer sin reserva a sus padres.

Todo cambio de estado implica de igual modo un ofrecimiento de primicias destinado a absorber su peligro: antes del matrimonio, la doncella concede a un río o a un dios la primicia simbólica de su virginidad. En los pueblos donde la desfloración está consumada desde hace tiempo cuando se celebra el matrimonio, después de sus nupcias la nueva esposa debe, sin embargo, tener relación con otro hombre antes de tenerla con su marido, para preservar a éste del peligro que representa el primer contacto de una mujer casada, es decir, de un ser que inaugura una nueva condición social y un nuevo género de vida.

La toma de posesión de un edificio recién construido trae riesgos análogos. Con frecuencia una danza de sacrificadores libera el suelo de la mansión. A veces el brujo extrae el alma del que va a entrar en la nueva casa y la coloca en lugar seguro. La restituye a su propietario cuando éste ha franqueado el límite terrible, inviolado hasta entonces, que traza el umbral de la nueva mansión. Es muy

conocido el cuento según el cual el diablo participa en la construcción de una iglesia o de un puente mediante la posesión del alma del primero que entre en ellos.

Los ejemplos varían hasta lo infinito: no hay ninguno que no demuestre el peligro inherente a todo comienzo absoluto, la necesidad de una consagración parcial que sirva para incluir en el orden de cosas el elemento que introduce.

Sin embargo, sólo se trata de un mal menor. Toda herida después de curada deja una cicatriz. La restauración del orden infringido no le devuelve su estabilidad primitiva, su virginidad primera. La vida sólo subsiste gracias a los desgarrones que sufre la inmovilidad, a una continua renovación que no deja de fatigar el organismo, obligado para subsistir a una incesante asimilación de materia nueva. Los ritos de expiación, la expulsión solemne de toda mancha, las diversas prácticas de limpieza y de purgación que reparan el orden del mundo continuamente atacado, sólo pueden volver a traer una virtud que ya no es nunca la inocencia, una salud reconquistada y prudente que no será nunca esa salud triunfante y despreocupada que la enfermedad no tocó todavía. Es imposible "que el grano del molino vuelva al corazón de la espiga", "que el jugoso brote y la joven nervadura atraviesen la corteza y se abran de nuevo". Hay que sustraer a la naturaleza y a la sociedad de la inevitable vejez que las conduciría a la ruina si no se tomara la precaución de rejuvenecerlas, de recrearlas periódicamente. Esta nueva obligación abre un nuevo capítulo en el estudio de lo sagrado: no bastará exponer el funcionamiento del orden del mundo, señalar que las potencias de lo sagrado se tienen por fastas o nefastas, según que ayuden a su cohesión o precipiten su disolución; habrá además que indicar de qué manera trabaja el hombre para mantenerlo y los esfuerzos que hace para renovarlo cuando ve que se desmorona o que está pronto a derrumbarse. Pero antes de investigar cómo realiza la sociedad esta doble tarea, antes de emprender el diseño de una sociología de lo sagrado, quizás haya que intentar despejar algunas constantes en la actitud que el hombre adopta frente a ello, en la representación que se hace de las fuerzas prestigiosas ante las cuales se inclina, de las que se guarda, y que intenta apropiarse; quizá convenga partir de la experiencia vivida antes de construir la interpretación que da cuenta de ella y la

sitúa en su lugar. Sin duda, en la medida en que todo individuo forma parte de una sociedad, el hecho de lo sagrado no toma su verdadera significación más que según la escala de esta última; pero no por eso fascina menos al alma individual ni vive menos en ella, y su ser presenta, como el ser mismo de la sociedad, un punto en el cual es sensible de modo directo el valor de lo sagrado y se ajusta a él inmediatamente.

Por eso, sin querer analizar los sentimientos que suscita ni emprender una especie de psicología de lo sagrado, está indicado empezar por describir las apariencias bajo las cuales se presenta a la conciencia ingenua, los aspectos que reviste para el que lo siente, antes de interrogarse acerca del sustrato que funda su realidad para el que se esfuerza por construir su teoría.

# II. LA AMBIGÜEDAD DE LO SAGRADO

1

LO PURO Y LO IMPURO: fuerzas equívocas. ante todo conviene señalar que las categorías de lo puro y lo impuro, que desempeñan un papel fundamental en casi todos los sistemas religiosos, no definen un antagonismo ético, una polaridad religiosa. Desempeñan en el mundo de lo sagrado el mismo papel que las nociones del bien y del mal en el dominio profano. Pues bien, el mundo de lo sagrado, entre otras características, se opone al mundo de lo profano como un mundo de energías a un mundo de sustancias. De un lado, fuerzas; del otro, cosas. Resulta de ahí inmediatamente una consecuencia importante para las nociones de puro y de impuro; van a aparecer eminentemente móviles, intercambiables, equívocas. En efecto, si una cosa posee por definición una naturaleza fija, en cambio una fuerza puede traer bienes o males según las circunstancias particulares de sus manifestaciones sucesivas. Es buena o mala, no por naturaleza, sino por la orientación que toma o que se le da. Por eso no hay que esperar ver cómo las calificaciones de puro a impuro afectan de modo inmutable o exclusivo a tal ser, tal objeto, tal estado, al que se reconoce cierta eficacia religiosa. Lo mismo una que otra, se les atribuirá alternativamente, según que esta eficacia se desarrolle en un sentido benéfico o maléfico, y mientras tanto, ambas le convienen a la vez. Esta observación basta para desechar al mismo tiempo la teoría de Robertson Smith que, estudiando las religiones semíticas, afirma en ellas la identidad primitiva de lo puro y lo impuro, y la del padre Lagrange, que sostiene contra aquél su independencia absoluta. Toda fuerza, en estado latente, provoca a la vez el deseo y el temor, y suscita en el fiel el miedo de que venga a derrotarlo y la esperanza de que acuda en su socorro. Pero siempre que se manifiesta lo hace en un solo sentido, como manantial de bendiciones o como foco de maldición. Virtual, es ambigua; cuando pasa al acto, se hace unívoca. Entonces no admite ninguna duda. O bien nos hallamos frente a la impureza

—y sabemos que ésta ataca a lo más hondo del ser, constituye una enfermedad y como un síntoma de muerte (la palabra que significa purificar en los idiomas “primitivos” quiere decir a menudo al mismo tiempo curar y exorcizar)—, o bien reconocemos la pureza, que se asimila a la salud y, cuando alcanza la santidad, a la vitalidad exuberante, a la fuerza excesiva, irresistible, peligrosa por su misma intensidad.

# SANTIDAD Y MANCILLA

Resulta de ahí que la santidad y la impureza, debidamente identificadas, aconsejan igualmente cierta prudencia y representan, frente al mundo de la vida diaria, los dos polos de un dominio terrible. Por eso los designa a menudo un vocablo único incluso en las civilizaciones más avanzadas. La palabra griega ἄγος, "mancha", significa también "el sacrificio que borra la mancha". El vocablo ἅγιος, "santo", significó al mismo tiempo, en época remota, según afirman los lexicógrafos, "manchado". La distinción se hizo más tarde con ayuda de dos palabras simétricas: ἐναγὴς, "puro", y ἐναγής, "maldito", cuya composición transparente señala la ambigüedad del vocablo original. El griego ἀφοσιοῦν, el latino expiare "expiar", se interpretan etimológicamente como "hacer salir (de sí) al elemento sagrado (ὅσιος, pius) que la mancha contraída había introducido". La expiación es el acto que permite al criminal reanudar su actividad normal y ocupar de nuevo su puesto dentro de la comunidad profana, despojándose de su carácter sagrado, como observaba ya L. de Maistre.

Es sabido que en Roma la palabra sacer designa, según la definición de Ernout-Meillet: "El que, o lo que, no puede ser tocado sin mancharse o sin manchar." Si alguien comete un crimen contra la religión o el estado, el pueblo reunido lo arroja de su seno declarándolo sacer. Desde ese momento, si bien matarlo comporta siempre un riesgo místico (nefas est), por lo menos quien le da muerte es inocente en lo que respecta al derecho humano (jus) y no se le condena por homicidio (parricidii non damnatur).

Las civilizaciones más primitivas no distinguen en su lenguaje la prohibición causada por el respeto de la santidad y la que inspira el temor de contaminarse. La misma palabra evoca todas las potencias sobrenaturales de las que es preferible por cualquier motivo mantenerse alejado. El polinesio tapu, el malayo pamali, designan indistintamente todo lo que, bendito o maldito, se halla sustraído al uso común, lo que no es "libre". En América del Norte, la palabra

dakota wakan se emplea indistintamente para designar toda clase de cosas maravillosas o incomprensibles. Los indígenas se sirven de ella para referirse a los misioneros y a la Biblia, pero también a ese colmo de impureza que representa la mujer durante la menstruación. Los antiguos japoneses utilizaban de modo análogo la palabra kami para las divinidades del cielo y de la tierra, que son veneradas, y para "todos los seres maléficos y terribles, cuando son el objeto del terror general". Todo lo que posee una virtud eficaz (isao) es kami.

*Dialéctica de lo sagrado. Es en efecto esta virtud (ese mana, si se conservan los términos exóticos) la que, en estado de reposo, suscita los sentimientos ambivalentes que acabamos de describir. Se la teme y se la quisiera utilizar. Repele y fascina a la vez. Es prohibida y peligrosa: esto basta para que se desee aproximarse a ella y poseerla, al mismo tiempo que se la contempla a respetuosa distancia.*

De ese modo se presenta, por ejemplo, el carácter sagrado del lugar santo (hima) en las religiones semíticas. En él está prohibido consumar el acto sexual, perseguir la caza, derribar árboles, segar la hierba. La acción de la justicia expira en sus límites. El criminal que se refugia allí se hace inviolable, consagrado por la santidad del lugar; pero, por la misma razón, todo animal doméstico que se aventura por esos parajes está perdido para su dueño. Es el sitio peligroso por excelencia, aquel donde no se penetra impunemente. Sin embargo, su aspecto atractivo da la razón a un proverbio árabe: "el que gira en torno del hima acaba por caer en él". Se piensa en la mariposa que no puede evitar morir en la llama. Del mismo modo, Lutero, hablando de la veneración inherente a los santos lugares, hace constar que se mezcla al temor: "Y sin embargo, añade, en vez de huir, nos acercamos más". En el fondo, lo sagrado suscita en el fiel exactamente los mismos sentimientos que el fuego en el niño: el mismo temor de quemarse, el mismo afán de encenderlo; idéntica emoción ante lo prohibido, igual creencia de que su conquista trae fuerza y prestigio —o herida y muerte en caso de derrota—. Y así como el fuego produce a la vez el bien y el mal, lo sagrado desarrolla una acción fasta o nefasta y recibe los calificativos opuestos de puro e impuro, de santo y sacrílego, que definen con

sus límites propios las fronteras mismas de la extensión del mundo religioso.

He ahí quizás el movimiento esencial de la dialéctica de lo sagrado. Toda fuerza que lo encarna tiende a disociarse: su ambigüedad primera se resuelve en elementos antagónicos y complementarios con los cuales relacionamos respectivamente los sentimientos de respeto y de aversión, de deseo y de temor, que inspiraba su naturaleza radicalmente equívoca. Pero apenas nacidos estos polos de la distensión de su naturaleza, provocan cada uno por su lado, porque poseen precisamente el carácter de lo sagrado, esas mismas reacciones ambivalentes que les hicieron aislarse el uno del otro.

La escisión de lo sagrado produce los buenos y los malos espíritus, el sacerdote y el brujo, Ormazd y Ahriman, Dios y el Diablo; pero la actitud de los fieles frente a cada una de estas especializaciones de lo sagrado revela la misma ambivalencia que su conducta respecto a sus manifestaciones indivisas.

Ante lo divino, san Agustín siente a la vez un estremecimiento de miedo y un impulso de amor: “Et inhorresco, escribe, et inardesco.” Explica que su horror procede del conocimiento de la diferencia absoluta que separa su ser del ser de lo sagrado; su fervor, al contrario, de la contemplación de su identidad profunda. La teología conservará este doble aspecto de la divinidad, distinguiendo en ella un elemento terrible y un elemento cautivador, el tremendum y el fascinans, adoptando la terminología de R. Otto.

El fascinans corresponde a las formas embriagadoras de lo sagrado, al vértigo dionisiaco, al éxtasis y a la unión trasmutadora, pero también, más sencillamente, a la bondad, la misericordia y el amor de la divinidad por sus criaturas, lo que las atrae irresistiblemente hacia ella, mientras que el tremendum representa la “santa cólera”, la justicia inexorable de un Dios “celoso”, ante quien tiembla el pecador humillado, implorando su perdón. En el Bhagavad-Gîtâ, es Krishna, mostrándose al héroe Arjuna, quien se espanta al ver cómo los humanos se precipitan en masa dentro de la boca del dios, cual torrentes que corren al océano, cual insecto que vuela hacia la llama mortal. Algunos, con la cabeza rota, quedan suspendidos entre sus dientes, y su lengua se regodea con generaciones enteras

que engullen sus fauces.

Paralelamente, en el otro polo de lo sagrado, lo demoniaco, que ha recibido en suerte los aspectos terribles y peligrosos, suscita a su vez sentimientos opuestos de interés y de repulsión, igualmente irrazonables. El diablo, por ejemplo, no es solamente el que castiga cruelmente a los condenados en el infierno, es también el que con su voz tentadora ofrece al anacoreta las dulzuras de los bienes terrenales. Sin duda lo hace para perderlo, y el pacto con el demonio sólo asegura una dicha pasajera; pero está claro que no puede ser de otro modo, y no es menos importante señalar que el verdugo se presenta al mismo tiempo como seductor, en ciertos casos como consolador; el romanticismo, exaltando a Satán y a Lucifer y adornándolos con toda clase de atractivos, se ha limitado a desarrollar, según la lógica propia de lo sagrado, gérmenes que pertenecen por derecho a esas figuras.

Sin embargo, si se orienta el análisis de la religión relacionándolo con esos límites extremos y antagónicos que representan bajo sus diversas formas la santidad y la condenación, lo esencial de sus funciones aparece en seguida determinado por un doble movimiento: la adquisición de la pureza, la eliminación de la mancha.

*Adquisición y abandono de la pureza. Se adquiere la pureza sometiéndose a un conjunto de prácticas rituales. Se trata, ante todo (Durkheim lo ha demostrado bien), de separarse progresivamente del mundo profano, a fin de poder penetrar sin peligro en el mundo sagrado. Se debe abandonar lo humano antes de ascender a lo divino. Es decir que los ritos catárticos son, en primer lugar, prácticas negativas, abstenciones. Consisten en otros tantos renunciamientos temporales a las diversas actividades características de la condición profana, por muy normales que éstas sean y por muy necesarias que parezcan para la conservación de la vida. En cierto sentido, conviene precisamente abstenerse de ellas en la medida en que parecen normales o necesarias; es preciso, literalmente, purificarse de ellas para acercarse dignamente al mundo de los dioses. Siempre se teme la mezcla. De ahí que para gustar la vida divina se rechace todo lo que forma parte del desenvolvimiento ordinario de la existencia humana: la palabra, el sueño, la sociedad*

*ajena, el trabajo, el alimento, las relaciones sexuales. El que desea sacrificar, penetrar en el templo, comulgar con su dios, debe, primeramente, romper con sus costumbres cotidianas. Se le recomienda el silencio, la vigilia, el retiro, la inacción, el ayuno y la continencia. Las restricciones que preparan al hombre para enfrentarse con lo divino y lo hacen puro, existen con el mismo valor para el neófito australiano, que se dispone a sufrir las pruebas de la iniciación, para el magistrado antiguo que sacrifica en nombre de la ciudad y para el cristiano moderno que se arrodilla para recibir la sagrada comunión. La concepción religiosa del mundo requiere, a través de los espacios y del tiempo, una renunciación semejante en el hombre que desea acercarse a lo sagrado. Cuanto más fuerte y más viva, más exigentes son las normas purificadoras. Suele pedirse al individuo una verdadera transformación. Para entrar en contacto con lo divino tiene que bañarse, despojarse de sus vestiduras habituales, ponerse otras nuevas, puras o consagradas. Se le afeitan el cabello, la barba y las cejas, se le cortan las uñas (las partes muertas, por lo tanto impuras, del cuerpo). En casos extremos, se le hace morir simbólicamente a la vida humana y renacer en calidad de dios: he aquí al sacrificador veda que cierra los puños, se cubre la cabeza e imita los movimientos del feto dentro de la matriz, yendo y viniendo en torno a la hoguera.*

Ya consagrado y desprendido de lo profano, el hombre debe mantenerse lejos de ello mientras dure y para que dure su estado de pureza o de consagración. Por otra parte, no puede mantenerse en él mucho tiempo: si quiere asegurar su existencia física es necesario que recobre el uso de todo lo que conserva a ésta y que sería incompatible con su santidad. Al salir del templo, el sacerdote judío se quita su vestidura sagrada, “para que la consagración no se propague” —dice el Levítico—. El sacrificador veda se sumerge en un “baño de arrastre”: transmite al agua que lo arrastra su carácter religioso y sale del líquido nuevamente profano, es decir, libre de usar los bienes naturales y de participar en la vida colectiva. Esta aclaración de los ritos de entrada y de salida que permiten pasar de un mundo a otro respetando su aislamiento, constituye una de las más preciosas aportaciones que nos brinda el estudio de Hubert y de Mauss acerca del sacrificio.

*Precauciones contra la contaminación y la santidad. El uso de los bienes naturales, la participación en la vida del grupo, constituyen y definen, en efecto, la existencia profana: lo puro se excluye de ello para acercarse a los dioses, lo impuro es expulsado para que no contamine con su mancha a lo que lo rodea. De hecho, la comunidad cuida siempre de mantener a distancia esto último. Por otra parte, se le reconoce fácilmente y es sencillo enumerar los focos de impureza. Algunos varían según las sociedades que se observan; otros gozan de una enorme difusión. Entre estos últimos puede citarse el cadáver y, por contagio, los parientes del difunto durante el luto, es decir, en el periodo durante el cual la virulencia de la mancilla de muerte tiene en ellos su plena actividad; la mujer, en los momentos críticos de su vida, cuando se presenta como un ser ensangrentado y herido, en los días de la menstruación (y sobre todo al iniciarse la pubertad), o al dar a luz (y especialmente al nacer su primer hijo), hasta la ceremonia de la purificación; el sacrílego, en fin, el que por bravata o imprudencia, o por descuido, ha infringido una prohibición, y particularmente la más grave de todas: la ley de exogamia.*

La impureza de esos diferentes seres hace correr a la comunidad un riesgo que la amenaza en conjunto, pues nada es más contagioso que la mancilla mística. Su primer deber es, por lo tanto, el de protegerse, excluyendo radicalmente de su seno a todos los portadores de gérmenes nocivos. No les permite ninguna relación con los miembros del grupo y procura preservar de los miasmas aborrecidos que contienen y transmiten hasta a la naturaleza y a los elementos. Las muchachas en su pubertad, las mujeres durante los periodos de menstruación, se ven relegadas en una choza especial, lejos del pueblo.

No deben salir de allí mientras dure su estado y antes de que una purificación ritual haya eliminado todos sus vestigios. Las mujeres más ancianas, inmunizadas por su edad y que apenas comparten la vida social, les preparan y llevan alimento. La vajilla en que han comido las reclusas se rompe y entierra cuidadosamente. Su habitación queda tan herméticamente cerrada que algunas mueren por falta de aire. Hay que evitar que la luz del sol se contamine al alumbrarlas. A veces, con este fin, sólo se les exige que se tiznen el rostro. Con frecuencia el edificio donde residen está construido sobre una plataforma a buena distancia del suelo, para que la tierra

no se contagie tampoco. Con preferencia se pone a la paciente en una hamaca mientras dura su indisposición. Considérase que ese procedimiento reúne las condiciones de una separación casi absoluta.

Debe observarse que las mismas prohibiciones que preservan del contagio aíslan a la santidad y protegen de su contacto. El soberano-dios del tipo Mikado, lo mismo que la mujer indispuesta, no deben tocar el suelo ni exponerse a los rayos del sol. Éste es el caso, no sólo del emperador del Japón, sino del soberano pontífice de los zapotecas y del heredero del trono de Bogotá, que desde los dieciséis años vive en una estancia oscura. También se rompe la vajilla donde el Mikado ha comido, por temor a que un imprudente, usándola después, vea su boca y su garganta hincharse y arder, en una palabra, gangrenarse. Se debe, a la vez, conservar al rey divino libre de toda mancha, de todo derroche inútil de su santa energía, preservarlo de toda ocasión de descargarla brutalmente; sólo debe asegurar el buen funcionamiento de la naturaleza y del estado, irradiando lenta y regularmente. Volviendo los ojos hacia un punto dado con alguna insistencia, el Mikado corre el riesgo de desencadenar las peores calamidades sobre la región demasiado "favorecida" con los poderosos efluvios de su mirada.

Todo lo que se relaciona con una persona santa está consagrado por ese hecho y sólo puede servirle a ella. Le basta nombrar un objeto o tocarlo para sustraerlo al dominio público en provecho propio. Ya nadie se atreve a usarlo: su contacto es mortal. Así lo divino y lo maldito, la consagración y la contaminación, producen exactamente el mismo efecto sobre las cosas profanas: las hacen intocables, las retiran de la circulación comunicándoles su terrible virtud. Por eso no hay que asombrarse de que las mismas barreras protejan a los bienes necesarios a la subsistencia del grupo y a los brazos indispensables al trabajo cotidiano del exceso de honor y de la indignidad, que los sustraerían igualmente al uso común.

## LA POLARIDAD DE LO SAGRADO

Oposición de los dos polos de lo sagrado. No se crea, sin embargo, que lo puro y lo impuro no están afectados por signos contrarios. El uno atrae, el otro repele; uno es noble, el otro innoble; uno provoca el respeto, el amor, el agradecimiento; el otro, la repugnancia, el horror y el miedo. Lo puro, en el lenguaje escolástico del padre Lagrange, está definido como el vitandum per accidens, lo que el hombre debe evitar a causa de su propia indignidad, cuando no se halla en la disposición requerida para acercarse a ello; lo impuro corresponde, por el contrario, al vitandum per se, al objeto que su esencia misma condena al aislamiento y que la simple consideración del interés personal aconseja en cada ocasión que se evite. De un lado se unen y se ligan todas las potencias positivas, "las que conservan y aumentan la vida, las que dan la salud, la preeminencia social, el valor en la guerra y la excelencia en el trabajo", volviendo a la definición de R. Hertz. Se ejercen en armonía con la naturaleza o más bien componen esta armonía y determinan el ritmo del mundo. Aparecen así impregnadas de un "carácter regular y augusto que inspira veneración y confianza". En el otro extremo se reúnen las fuerzas de muerte y de destrucción, las fuentes de enfermedad, desorden, epidemias y crímenes, todo lo que debilita, amengua, corrompe y descompone.

No hay en el universo nada que no sea susceptible de formar una oposición bipartita y que no pueda entonces simbolizar las diferentes manifestaciones acopladas y antagónicas de lo puro y lo impuro, de las energías vivificadoras y de las fuerzas de muerte, de los polos atractivo y repulsivo del mundo religioso. Al primero pertenecen la claridad y la sequedad del día; al segundo, las tinieblas y la humedad de la noche. El oriente y el sur aparecen como la sede de las virtudes fecundas que hacen subir el sol y aumentar el calor; el poniente y el norte, como el habitáculo de las potencias de perdición y de ruina, que hacen descender y apagarse el astro de vida. Lo alto y lo bajo se encuentran a la vez calificados, así como el cielo, que pasa por ser la residencia de los dioses donde

la muerte no entra, y el mundo subterráneo, que se considera como la oscura morada donde su imperio es absoluto.

R. Hertz, que ha fijado estas oposiciones, nos ha dado un profundo estudio acerca de una de ellas, la de la derecha y la izquierda. Se la ve difundida en los más nimios detalles, en el ritual, en las prácticas adivinatorias, en los usos y en las creencias. El musulmán penetra con el pie derecho en el lugar santo, con el izquierdo en un sitio frecuentado por los djinns; un zurdo es considerado fácilmente como brujo o endemoniado; al contrario, se cuenta de los santos cristianos que desde la cuna rechazaban el seno izquierdo de su madre. La mano derecha es la del cetro, la de la autoridad, la del juramento y la buena fe; la izquierda, la del fraude y la traición. Eva, que introdujo la muerte en el mundo, está hecha con una costilla izquierda de Adán. Y es la primera mujer, el prototipo de una ralea pasiva e inquietante, la niña enferma y doce veces impura, que las religiones excluyen fácilmente del culto y asimilan a la brujería y al pecado. En las representaciones del Juicio Final Jesús, con su mano derecha, indica el cielo a sus elegidos, y con la izquierda señala a los condenados el espantoso abismo del infierno. En las de la Crucifixión, el sol luce a la derecha de Dios, mientras que la luna está a la izquierda, con el mal ladrón y la sinagoga.

El idioma mismo pone de manifiesto esta oposición: en el dominio indoeuropeo una raíz única expresa la idea de derecho en las distintas lenguas. Al contrario, el lado izquierdo se designa con palabras múltiples e inestables, expresiones retorcidas donde la metáfora y la antífrasis desempeñan un gran papel. El mismo fenómeno ha sido observado por Meillet respecto a los nombres de ciertos achaques (sordera, cojera, ceguera), que comparten con la izquierda este aspecto inquietante y vagamente peligroso, ese carácter de mal augurio que hace que se evite nombrarlos incluso con los términos que los designan expresamente, y para los que se buscan siempre nuevas palabras destinadas a evocarlos solamente por alusión.

La mano derecha es también la mano diestra, la que conduce el arma derecha a su fin, y atestigua así no sólo la destreza, sino también el buen derecho del guerrero, su rectitud, y prueba asimismo que los dioses lo protegen. En China el tiro del arco es la

gran prueba de nobleza. No es una lucha de habilidad o de valor, observa M. Granet, sino "una ceremonia musical reglamentada como una danza"; hay que lanzar la flecha sobre la nota justa, los movimientos de los arqueros deben tocar al corazón, las reglas rituales y una correcta actitud del alma unida a la recta actitud del cuerpo les permitirá tocar en el corazón el blanco. "Así se da a conocer la virtud", concluye el Li-Ki. En efecto, los señores juzgan la nobleza y rectitud de sus vasallos según su habilidad para lanzar las flechas. En griego, la palabra αμαρτάνω, que significa cometer un error, una falta e incluso un pecado, quiere decir en su origen "errar el blanco". Se comprenden ahora los diferentes sentidos de la palabra "derecho", designando la habilidad manual, la rectitud de un razonamiento, la norma jurídica, la franqueza de carácter, la pureza de las intenciones, el buen fundamento de una acción, en una palabra todo lo que física o místicamente hace que una fuerza vaya derecha a su fin. Inversamente, la zurdera es signo de mala conciencia y presagio de derrota; es, a la vez, la torpeza, su causa y su efecto, toda fuerza tortuosa, curva, oblicua, todo falso cálculo o toda falsa maniobra, lo que no es seguro y no alcanza el fin, y por ende aquello de lo que no se está seguro, y que suscita sospecha o temor, pues todo lo fallido revela y desarrolla una disposición al maleficio. El derecho y la destreza manifiestan la pureza y la gracia; lo izquierdo y lo zurdo, la mancha y el pecado.

*Reversibilidad de lo puro y de lo impuro. Identificados desde cierto punto de vista por el mundo profano al que se oponen por igual, radicalmente hostiles el uno al otro en su esfera propia, lo puro y lo impuro poseen en común el ser fuerzas susceptibles de ser utilizadas. Pues bien, cuanto más intensa es la fuerza, más prometedora es su eficacia; de ahí la tentación de transformar las manchas en bendiciones, de hacer de lo impuro un instrumento de purificación. Con este fin, se recurre a la mediación del sacerdote, al hombre cuya santidad lo hace capaz de acercarse a la impureza o de absorberla sin temor, que sabe en todo caso los ritos que le han de preservar, que posee el poder y conoce los medios de desviar hacia el bien la energía maléfica de la infección, de transformar una amenaza de muerte en garantía de vida.*

Al terminarse el duelo, las ceremonias purificadoras no libran

solamente a los parientes del difunto de su contagio, sino que señalan también el instante en que, de potencia maléfica y temible, transmisora de todos los caracteres de la izquierda sagrada, la muerte se transforma en un espíritu tutelar al que se implora con respeto y veneración. Paralelamente, los restos terrenales del cadáver se convierten en reliquias: el horror se cambia en confianza.

La parturienta debe mantenerse alejada del grupo para librarlo del contagio de su mancha; pero al mismo tiempo, entre los hereros, por ejemplo, se le trae cada mañana la leche de todas las vacas del pueblo, para que el contacto de su boca le asegure ciertas preciosas cualidades; y entre los warrundis, la muchacha durante su primera menstruación es conducida a través de la casa por su abuela, que la obliga a tocarlo todo, como si todo se santificara con su roce. Esto, sin tener en cuenta las prácticas de magia en las que se espera un efecto benéfico y deseado de la virtud eminentemente perniciosa del flujo menstrual.

Hoy día reina aún, más o menos conscientemente, la idea de que el remedio más repugnante puede ser el más eficaz. Por eso se buscan sistemáticamente para la composición de las panaceas los ingredientes más repulsivos en lo físico y religiosamente más impuros. Los árabes utilizan contra los djinns y el mal de ojo una mezcla fabricada con basuras, sangre menstrual y huesos de difuntos.

Para completar la mixtura podrían añadirle algún trozo de los restos de la víctima expiatoria. Ésta, cargada entre los semitas de los pecados de un pueblo, aparece como la quintaesencia de lo contaminado. Sin embargo, se unge el altar con su sangre y el agua lustral que sirve para purificar la tienda y los muebles del muerto, así como a los que tocaron el cadáver, debe contener las cenizas de la becerra sacrificada para expiar el pecado. El sacerdote que ha quemado a la víctima lejos del campamento, el hombre puro que recogió sus cenizas, deben lavarse el cuerpo y las vestiduras, son impuros hasta la noche, así como todos los que hayan tocado el agua purificadora o se hayan purificado con ella. Todo el libro del Levítico podría comentarse desde este punto de vista: se confirma en cada versículo la misma íntima conexión entre lo puro y lo

impuro.

En Grecia, observa Gernet, “lo que es fuente de impureza y causa de prohibición puede ser objeto obligatorio de consagración”. Y lo cierto es que las doncellas de Atenas ofrecían a Artemisa el primer lienzo manchado con su sangre menstrual, y que las vestiduras de las parturientas muertas eran consagradas a Artemisa-Ifigenia de Brauron.

No solamente las cosas, sino también los seres ocultan la fuerza ambigua de lo sagrado. Los espíritus protectores pintados sobre el gorro del shaman siberiano están a veces coloreados, mitad en rojo, mitad en negro, para manifestar los dos sentidos en los cuales se ejerce su poder. Entre los lapones, los que han matado un oso están cubiertos de gloria. Sin embargo, primero se los considera impuros y se les asigna una morada especial. Se quitan las vestiduras que llevaron al matar la bestia. Llevan su carne a sus mujeres, pero fingiendo que son extranjeros. Su reclusión no cesa hasta después de la ronda purificadora alrededor de un fuego. Igualmente, en África del Sur se considera como un acto heroico matar un animal temible, león, leopardo o rinoceronte, pero antes de que una guardia de honor introduzca con gran pompa al feliz cazador en el pueblo, éste debe expiar su valentía en una choza alejada, con el cuerpo pintado de blanco, y alimentado por muchachos incircuncisos. Incluso el guerrero que ha matado a un enemigo en una expedición, aunque se le honra, no puede reintegrarse a la comunidad sin purificarse de la sangre que ha derramado, de la mancha que ha contraído al matar y al tocar un cadáver.

A la inversa, la impureza procura una fuerza mística, o lo que equivale a lo mismo, la manifiesta, la prueba en el ser que se expone victoriosamente a los peligros del sacrilegio. Cuando Edipo, cargado de las máximas abominaciones del parricidio y del incesto, pisa el territorio de Atenas, se presenta como sagrado y se anuncia como un manantial de bendiciones para el país. Entre los ba-ila no hay nada más monstruoso y temido que el incesto, pero el que quiere triunfar en una empresa difícil lo comete con su hermana: “Eso da una gran fuerza a su talismán”. El thonga que quiere cazar un hipopótamo se une sexualmente con su hija. En seguida se convierte en un “matador”, pero tiene entonces el poder de realizar

“grandes cosas sobre el río”. En una tribu de los alrededores del lago Nyassa el incesto con la madre o con la hermana hace invulnerable contra las balas a quien se atreve a cometerlo. Por la infracción de la más santa de las leyes, el hombre ha adquirido el peligroso concurso de fuerzas sobrenaturales, lo mismo que para hacerse brujo hay que firmar un pacto con el diablo. Mediante el incesto el audaz se ha transformado precisamente en brujo, pero por un tiempo limitado, para conseguir el éxito en cierta empresa. Debía desafiar ritualmente los peligros del sacrilegio para ponerse fuera del alcance de los riesgos profanos.

Basta literalmente una conversión obtenida por medio de la penitencia adecuada, un cambio de sentido facilitado por las prácticas o la actitud oportunas, para que el poder siniestro del que ha dado pruebas el transgresor de las normas sagradas se vuelva a encontrar intacto y opuesto cuando se trate de mantenerlas y de hacerlas respetar. Así el gran pontífice P. Licinius, dice Tito Livio, detuvo para convertirlo en flamen de Júpiter a C. Flaccus “a causa de su juventud turbulenta y libertina” y éste, antes detestado por sus padres debido a sus vicios, se vio hasta tal punto transformado por su consagración que restauró la santidad de su sacerdocio, comprometida por sus predecesores. De igual modo, si en la hagiografía cristiana los más grandes pecadores son luego los más grandes santos, esto no es solamente para edificar a los fieles acerca de la omnipotencia de la gracia divina; es también consecuencia de esa suma, siempre posible en el orden de las bendiciones, de los recursos excepcionales manifestados por la enormidad de las culpas.

*Eliminación de la culpa inexpiable. Sin embargo, hay casos en que el crimen desecha todo intento de reparación. La sociedad está presa de estupor y de miedo ante un atentado excesivamente grave contra lo sagrado. Sus sacerdotes desesperan de convertirlo o borrarlo. La mancha parece inexpiable, es decir, restituyendo a la palabra su valor etimológico, que ningún rito de purificación podrá librar al culpable del elemento energético del que se cargó al cometer el acto prohibido. Ya no hay modo de “liberarlo”, de hacerlo entrar nuevamente en el orden profano. No queda más solución que la de cercenar radicalmente del grupo ese principio y ese foco de contagio. Se le declara entonces*

*sagrado (sacer, ἱερός). El grupo no suele aceptar la idea de matarlo, pues como la ejecución supone un contacto, la mancha que quiere alejar podría transmitírsele. Entonces se expulsa al criminal, se le conduce sin armas y sin provisiones a la frontera del territorio nacional, entregándolo así a los extranjeros, a las bestias o a los elementos que se encargan de destruirlo. Si el culpable es un animal, por ejemplo una cabra que devoró sus propios excrementos, un buey que ha golpeado la tierra con su cola, un perro que se ha acoplado con un cerdo, y no se quiere perder el valor que representa, se vende a mercaderes transeúntes: que la desgracia recaiga sobre ellos. Si es un hombre, se le abandona frecuentemente a merced del océano en una canoa sin aparejos. Algunas veces, para mayor seguridad, se le atan las manos y se barrena el esquife. En el antiguo derecho noruego, se abandona al proscrito en una embarcación que hace agua por todas partes. Cuando el estado asume la tarea de hacer desaparecer al apestado, o bien delega sus funciones en un hombre, el verdugo, que se convierte en seguida en sujeto de oprobio, y que, como todos se apartan de él, debe vivir lejos de la comunidad cual si hubiera cargado con la totalidad de los males de que libra a sus semejantes, o bien los magistrados responsables toman las mayores precauciones para que, en el momento de la ejecución, el contagio temido no caiga sobre el grupo. La vestal impura es enterrada viva: el derramamiento de sangre contaminaría a toda la ciudad. Entonces se la hace desaparecer con su mancilla en las entrañas de la tierra. En efecto, el caso es particularmente grave. Se trata de un ser consagrado: la santidad del culpable aumenta el peso de la falta tanto como la magnitud de los pecados da a veces la medida de la santidad futura. La sacerdotisa es transportada al lugar del suplicio en una litera herméticamente cerrada: es necesario que le sea imposible toda comunicación con los ciudadanos. Incluso la voz de la impura no debe llegar a sus oídos, pues cuando se trata de semejante sacrilegio no hay nada que no pueda servir de vehículo al mal. Luego, la culpable sale oculta entre velos de su litera y desciende en seguida a la fosa abierta. Ésta se sella inmediatamente. Se le deja a la condenada una cantidad irrisoria de comida. Antígona, a quien Creón hace conducir a su tumba por un sendero desierto, recibirá igualmente bastante alimento para "evitar un sacrilegio y sustraer a toda la ciudad del pecado". Es que su impureza misma hace sagrado al criminal. Resulta peligroso atentar directamente contra su vida: al concederle algunos alimentos, la ciudad salva su responsabilidad y deja obrar a los dioses (es el principio de la ordalía, tan sagazmente visto por G. Glotz). El culpable ha entrado en el*

*mundo de lo divino: a los dioses les corresponde entonces perderlo o salvarlo. Los hombres se lo entregan y para eso le obligan a salir vivo de su comunidad. Importa tanto proteger a la naturaleza como a la sociedad contra ese contagio. Nada más significativo a este respecto que la pena del culeus reservada por los romanos al parricida y al sacrílego. Se procura el aislamiento perfecto del culpable, se le cubre la cabeza con una piel de lobo, se lo calza con zuecos, y para arrojarlo al mar se lo encierra en un saco de cuero con una serpiente, un gallo y un perro, en los cuales podrá transmigrar la culpa sin peligro. Así se pone en vigor la antigua maldición contra aquel cuya transgresión no parece reparable: "que ni la tierra ni el mar recojan sus huesos". Debe verse en la piel de lobo, los zuecos, el odre cosido, etc., otras tantas precauciones para impedir que su impureza contamine el suelo, la atmósfera y hasta el agua del mar que, sin embargo, como observa Cicerón al comentar este suplicio, pasa por ser capaz de purificar todas las demás manchas.*

## COHESIÓN Y DISOLUCIÓN

*Distribución social de lo puro y de lo impuro. Podemos esbozar ahora una especie de geografía social de lo puro y de lo impuro. Hay una zona neutra que ambos se disputan y de donde, por razones idénticas y con actitudes mentales contrarias, nos esforzamos por expulsarlos. Allí, toda energía parece alternativamente pura e impura, susceptible de orientarse en un sentido o en otro, sin que sea posible atribuirle en permanencia una calificación unívoca. Estimula igualmente las fuerzas del mal y las del bien, atrae la desgracia y la fortuna. Así vemos que la unión sexual favorece el crecimiento de las cosechas y la virulencia de las llagas, activa (entre los bantúes) la virtud purificadora del agua lustral y la virtud nociva de las enfermedades. Pero esta ambigüedad misma supone una distribución más estable, una polaridad mejor asegurada de lo benéfico y lo maléfico. Esos principios opuestos parecen efectivamente gozar cada uno de una morada fija. De un lado el mundo majestuoso y ordenado del rey, del sacerdote y de la ley, del cual se mantiene uno a distancia por respeto; de otro, el dominio equívoco e infamante del paria, del brujo y del culpable, que esquivamos con horror. A los que, por naturaleza, purifican, curan y perdonan, a los intercesores de la santidad, se oponen los que, por esencia, manchan, envilecen y descarrían, los furrieles del pecado y de la muerte. Las vestiduras del príncipe, espléndidas, rutilantes de oro y de pedrería, inalterables, no son más que la contrapartida luminosa de la podredumbre abyecta y de las carnes licuadas de la descomposición.*

En efecto, el soberano y el cadáver, como el guerrero y la mujer ensangrentada por su menstruación, encarnan en grado supremo las fuerzas hostiles de lo puro y de lo impuro. Es la muerte la que mancha, es el príncipe el que depura. No es lícito ningún contacto entre lo uno y lo otro. Los seres investidos de santidad, como el jefe polinesio, las cosas que parecen sus fecundos tabernáculos, como los churingas australianos, se mantienen alejados por las más severas prohibiciones de todo lo que puede ser foco de infección: despojos mortuorios o sangre menstrual. Hay que recordar a este respecto algunas de las reglas sagradas que limitan la libertad del

flamen mayor. Le está prohibido no sólo tocar un cadáver sino también aproximarse al lugar de la incineración, oír el sonido de las flautas funerarias, pronunciar el nombre de los vegetales o los animales que participan en el culto de los muertos. Su calzado no debe estar hecho con pieles de animales muertos de muerte natural. Por la misma razón, el sumo sacerdote de los cafres no debe visitar los cementerios, ni cruzar las sendas que conducen al campo donde se pudren los cadáveres; la entrada en la habitación donde alguien ha muerto le está terminantemente prohibida hasta que se erija en ella una efigie del difunto, demostrando así que éste ha sido elevado a la categoría de fuerza benéfica y venerable. En la tragedia de Eurípides, Artemisa abandona a Hipólito moribundo: ni a una diosa le está permitido ver un cadáver, ni al último soplo de un agonizante manchar una mirada pura. En la fiesta de las Antesterias, en Atenas, cuando las almas de los muertos ascienden desde el mundo subterráneo y recorren las calles de la ciudad, se rodea los templos de cuerdas para que no puedan acercarse.

*Localización de lo puro y de lo impuro. Una separación tan meticulosa de los principios de lo puro y lo impuro implica para ellos una localización distinta en el seno de la sociedad. De hecho, el centro parece la residencia clara y reconfortante de lo primero; la periferia, el imperio oscuro e inquietante de lo último. Las fuerzas de bendición habitan los mástiles totémicos de brillantes colores, orgullo de la gran plaza del pueblo donde se erigen, conjuntamente, el altar y la casa de los hombres o la alta cabaña del jefe. Nadie se atreve a acercarse a un lugar donde se hallan tan evidentemente concentradas todas las potencias de lo sagrado. En Nueva Caledonia la gran cabaña se llama moaro, y moaro es también el nombre del clan, y el altar se designa con la expresión ka moaro "lo que es el moaro". No puede señalarse mejor la profunda identidad de la colectividad entera con el altar y la gran cabaña, que son los focos en torno a los cuales se ordena su existencia. Se trata para el canaco, observa Leenhardt, de una misma realidad de la cual la gran cabaña es la proyección sobre el suelo, el clan la proyección en la sociedad y el altar la proyección hacia lo invisible. Las fuerzas que vivifican el ser de la aldea y que exaltando su gloria se apoyan en su centro, pasan por la gran plaza para alcanzarla e irrigarla con una savia benéfica. Su modo de actuar es centrífugo: irradian desde ese*

*vacío ideal tan lleno de santidad, donde moran los dioses, donde sube el incienso de los sacrificios, a donde llegan eventualmente las órdenes de un príncipe. Poco a poco, su influencia es remplazada por la de las presencias maléficas y misteriosas de la selva cuya presión convergente es invasora. Penetra uno insensiblemente en su dominio a medida que se aleja de la gran plaza, y antes de encontrarse completamente expuesto a su poder tenebroso ha habido que dejar atrás la temible cabaña donde se recluye a las mujeres menstruantes, a las parturientas y a los guerreros de regreso de sus expediciones antes de que estén purificados de la sangre que han vertido; en una palabra, a todos los seres mancillados que importa mantener a distancia del centro irradiante y vivificador de la vida colectiva.*

Esos términos espaciales, lejos de ser adventicios, se encuentran en todos los grados de la civilización. R. Hertz ha observado con razón que la oposición entre la izquierda y la derecha se articula con la que existe entre lo de dentro y lo de fuera. La comunidad se ve como encerrada dentro de un recinto imaginario. En el interior del círculo todo es luz, legalidad y armonía, espacio despejado, reglamentado, distribuido: en medio, el arca de la alianza o el altar representan el foco material y activo de la santidad que irradia hasta la circunferencia. Más allá se extienden las tinieblas exteriores, el mundo de las emboscadas y de las trampas, que no reconoce ley ni autoridad, y de donde sopla una continua amenaza de contaminación, de enfermedad y de perdición. En sus vueltas en torno del fuego sagrado los fieles se desplazan girando con el hombro derecho tendido hacia ese centro del que emanan las dichas y presentando al exterior sombrío, hostil y anárquico, el lado izquierdo de sus cuerpos, la parte defensiva e inferior de su ser, el brazo que lleva el escudo. Esta deambulación circular encierra a la vez las energías bienhechoras del interior y erige una barrera contra los temibles asaltos del exterior.

La configuración de las ciudades modernas hace aún perceptible, en cierto plano, el valor en parte mítico, en parte objetivo, de esta disposición: en el centro, la iglesia o la catedral (sede de lo divino), el ayuntamiento, los edificios oficiales, el palacio de justicia (símbolos y templos del poder y de las autoridades), los teatros, los museos, el monumento a los muertos, las estatuas de los grandes hombres (aspectos diversos del patrimonio sagrado de la ciudad),

gozan de anchas plazas, de vastas arterias y floridos jardines; de noche, una iluminación resplandeciente presta a esos barrios privilegiados lustre y seguridad. En torno a ese núcleo tranquilizador, cálido, oficial, las grandes aglomeraciones engendran una cintura de sombra y miseria donde las calles son estrechas, mal alumbradas, inseguras, en donde se sitúan los hoteluchos, zahurdas y otras clases de establecimientos clandestinos donde se dan cita, idóneamente, los vagabundos, las prostitutas y los fuera de la ley de todo género. Cuando los cementerios no han sido absorbidos en el crecimiento de la ciudad, allí se les instala, y al caer la noche son pocos aquellos a quienes su presencia no produce un leve escalofrío. Así, la oposición de lo puro y de lo impuro, pasando del terreno religioso al terreno laico y convertida en la de la ley y el crimen, de la vida honrada y la existencia crapulosa, ha conservado la antigua topografía de los principios místicos: el bien en el centro, el mal en la periferia.

*Cohesión y disolución. De una manera general, los poderes de la santidad gozan de una clara localización; el terreno de las contaminaciones aparece, al contrario, difuso e indeterminado. Se ha podido ver en esto, especialmente en Australia, una de las oposiciones fundamentales de la religión y de la magia. De hecho, los espíritus maléficos de quienes los brujos australianos reciben su poder, no están ligados a ningún centro totémico especial. Como los hechiceros mismos, existen fuera de los marcos sociales. La fuerza impura que ponen en marcha, según la definición de Strehlow, la que "suspende bruscamente la vida o trae la muerte de aquel en quien se ha introducido", no pertenece a un clan determinado, no es un lazo de comunión para nadie, no preside la formación de ningún cuerpo moral duplicando, al modo de la iglesia o de la religión oficial, el cuerpo social del Estado. Al contrario, no tiene en cuenta los particularismos locales y favorece también a los que, mujeres o esclavos, están excluidos de los cultos normales. Es la emanación misma de la selva, enemiga inmensa, continua, que engloba en su homogeneidad, como el mar los islotes, los diferentes grupos humanos que lograron conquistar en ella sus moradas. También es entre la maleza, lejos de la aldea, donde el brujo recibe su iniciación; vuelve de allí con un espíritu protector personal que le opone al clan que venera a su tótem colectivo. El clan deja que los miembros*

*de otros grupos consuman la especie animal con la cual se siente ligado. La organización económica de la tribu incluso aparece fundada sobre la reciprocidad de las prestaciones alimentarias. Pero el brujo a quien un animal se revela como aliado en el transcurso de un sueño, de una alucinación, de un éxtasis, o que ha recibido de un pariente brujo ese animal a título de espíritu protector, lo defiende y lo hace respetar por los otros miembros de la comunidad. Se presenta en el seno del clan como un elemento extranjero, que por otra parte dispone de un poder temible y misterioso. Ya no es considerado como un "hermano" por los otros. Realmente se ha convertido en otro ser. Los espíritus que lo iniciaron han cambiado sus órganos vitales introduciéndole en el cuerpo trozos de cristal de roca donde residen los poderes que lo hacen temer. Se le huye, lleva una vida solitaria y perseguida. Se encuentra como excluido de la comunidad, al menos virtualmente, y frente a la cohesión de esta última encarna, con los principios de la muerte, las fuerzas mismas de la disolución.*

Las palabras cohesión y disolución permiten definir bastante bien la unidad respectiva de los conjuntos complejos a que pertenecen lo puro y lo impuro. Las potencias que definen al primero son las que refuerzan, nos hacen sólidos y fuertes, vigorosos y sanos, estables y normales. En el mundo, presiden la armonía cósmica; en la sociedad, velan por la prosperidad material y el buen funcionamiento administrativo; en el hombre, defienden la integridad de su ser físico. Son todo lo que funda, mantiene o perfecciona una norma, un orden, una salud. Se comprende que el soberano las encarne. Las otras, a la inversa, son los agentes de la inquietud, el desorden y la fiebre. Se les imputa toda irregularidad en la sucesión normal de los fenómenos: causan eclipses, prodigios, monstruos, el nacimiento de los gemelos y en general las manifestaciones de mal augurio que se producen en contra de las leyes naturales y exigen una expiación: árboles que florecen en invierno, tinieblas que surgen al mediodía, embarazos prolongados, epidemias.

Se les atribuye paralelamente las transgresiones del orden político o religioso; se ha visto, en efecto, considerar al traidor, al sacrílego, al regicida, como impuros inexpiables. Y es que atacan a la cohesión social, la ponen en entredicho, tienden a destruirla. A veces basta no compartir la opinión ajena para verse excluido de la sociedad.

En China, el consejero que no aprueba el parecer de sus colegas compromete el destino común, porque las decisiones deben tomarse por unanimidad. Entonces se espera que dimita de su cargo y que se expatrie: pues, de someterse el que ha tomado la responsabilidad de disentir, sólo "se quedaría para odiar". Al retirarse debe restaurar la cohesión que su presencia amenazaría. Su marcha rompe todas las ligaduras que le atan a su país y a sus antepasados. No puede llevarse la vajilla del culto patrimonial. Hay que leer, con los comentarios de Granet, el texto del Li-Ki, que dicta su conducta al disidente que emigra: "En cuanto ha pasado la frontera, despeja un terreno y erige un montículo. Vuelve el rostro hacia su país y prorrumpe en lamentaciones. Se pone una túnica, una vestidura inferior, un gorro sin adornos, blanco y desprovisto de vivos de color [traje de luto]. Calza unos zapatos de cuero sin curtir, el eje de su coche va cubierto con una piel blanca de perro, los caballos que lo arrastran llevan el pelo sin cortar. Él mismo deja de cortarse las uñas, la barba y el cabello. Cuando come, se abstiene de toda libación [se halla excluido de la comunión de los dioses]. Se abstiene de decir que no es culpable [se abstiene asimismo de afirmar que es culpable; sólo un jefe tiene bastante alma y autoridad para poder declararse formalmente culpable]. Las mujeres (o por lo menos su esposa principal) no son ya admitidas junto a él [su vida sexual y sus relaciones domésticas quedan interrumpidas]. Sólo pasados tres meses vuelve a vestir su traje de siempre." Cuando sale del periodo de duelo, el vasallo disidente ya no tiene patria: es un hombre que no pertenece a ninguna parte, que no se sitúa dentro de ningún grupo señorial. Tal es el terrible destino reservado al individuo que se conduce como individuo dentro de la comunidad a que pertenece, a aquel cuya actitud, con su ejemplo contagioso, es para aquélla un germen de disolución.

En el seno de la familia el problema se plantea de igual modo. Se consideran también sacrílegas las infracciones que amenazan echar abajo la organización familiar; de ahí la extrema severidad de las medidas que protegen contra el incestuoso y el parricida, a quienes los romanos declaran sacer. En fin, para terminar esta clasificación de las faltas o pecados disolventes, hay que añadirle la enfermedad que ataca al hombre en sus fuerzas físicas. Entonces se temen las pérdidas de sangre de la mujer en sus reglas y partos, y sobre todo la descomposición del cadáver, que es la imagen más viva de la

disolución suprema e inevitable, del triunfo de las energías destructoras que minan tan peligrosamente la existencia biológica como la salud del mundo y de la sociedad. El muerto mismo es un errante, un alma en pena, mientras la sepultura y los funerales no hayan hecho entrar en la sociedad de los difuntos al que la muerte ha excluido de la de los seres vivientes. Sólo se convierte en potencia benéfica cuando se le agrega a una nueva cohesión.

*Pureza e impureza: "estados totales". Parece, pues, que las nociones de lo puro y de lo impuro no se hayan separado debidamente en un principio de los sentimientos múltiples que suscitan, en sus diferentes manifestaciones, las fuerzas complementarias y antitéticas cuya concordia discors organiza el universo. Su oposición se ha reducido tardíamente a consideraciones de higiene y de moral. Puede captarse un estado en que se halla compuesta indisolublemente por otros antagonismos que se comunican y se interpenetran más de lo que se dejan ordenar o distinguir. La pureza es, entonces, a la vez la salud, el vigor, el valor, la suerte, la longevidad, la destreza, la riqueza, la dicha y la santidad; la impureza reúne en sí la enfermedad, la debilidad, la cobardía, la torpeza, los achaques, la mala suerte, la miseria, el infortunio, la condenación. No es posible percibir aún una aspiración moral. Una tara física, un fracaso, son censurados como si procedieran de una voluntad perversa y se consideran como su consecuencia o su signo. Recíprocamente, la destreza o el éxito manifiestan el favor de los dioses y parecen una garantía de virtud.*

Las civilizaciones antiguas permiten seguir paso a paso la moralización progresiva de esas nociones. Las han recibido en su aspecto místico, las han legado con un sentido ético y, por decirlo así, laicizado.

El pensamiento clasificador, la reflexión filosófica, descubren, en la unidad indivisa de los complejos primitivos, cualidades claras y distintas; éstas, sin duda, se corresponden siempre; sus afinidades profundas se siguen sintiendo, pero ellas mismas están al fin aisladas, situada cada una en la rúbrica que define su naturaleza; la oposición entre lo curvo y lo derecho pertenece ahora a la geometría, la de lo puro y lo impuro a la aritmética, la de lo limpio y lo sucio a la higiene, la de la salud y la enfermedad a la medicina;

la del bien y el mal se reserva a la ética y la religión conserva la de la gracia y el pecado. Todo se ha afinado, parcelado, independizado. En adelante, es posible perder aquí y ganar allá. Nada compromete al hombre por entero. El siglo ofrece sus compensaciones a quien descuida su salvación. Cada oposición ha visto disminuir su importancia y crecer su autonomía. El terreno de lo profano se ha extendido y abarca ahora la casi totalidad de los asuntos humanos.

*Profano y sagrado. Sin embargo, a través de toda la historia religiosa, la noción de lo sagrado conserva una individualidad bien señalada que le confiere una unidad incontestable, por muy diversas que aparezcan, desde la más primitiva a la más elaborada, las civilizaciones en las que se la constata, y por muy reducida que se presente su esfera de influencia en la existencia moderna. Continúa oponiendo el camino, la verdad y la vida, a las potencias que corrompen el ser en todos los sentidos del vocablo, que lo inducen a la desesperanza y lo destinan a la perdición; pero, al mismo tiempo, manifiesta la connivencia esencial frente a lo que conserva, lo que exalta y lo que arruina. Lo profano es el mundo de la comodidad y la seguridad. Dos abismos lo limitan, dos vértigos atraen al hombre, cuando la comodidad y la seguridad ya no le satisfacen, cuando le pesa la segura y prudente sumisión a la regla. Comprende entonces que ésta sólo existe allí como una barrera, que no es ella lo sagrado, sino lo que pone fuera de su alcance, lo que conocerá y poseerá el que la haya rebasado y roto. Una vez franqueado el límite, no hay retorno posible. Es preciso andar sin descanso por la vía de la santidad o de la condenación, a las que unen bruscamente imprevisibles encrucijadas. El que se atreve a poner en movimiento las fuerzas subterráneas, el que se abandona a las potencias aquerónticas, es el que no se ha contentado con su suerte, quizás el que no supo aplacar al cielo. Está capacitado para forzar su entrada. El pacto con el infierno entraña una consagración, como la gracia divina. Quienes lo concluyen, quienes han sido colmados por él, están igualmente separados para siempre del destino común, y turban con el prestigio de su suerte el sueño de los tímidos y de los satisfechos a quienes no tentó ningún abismo.*

[1] Me he servido como punto de partida para la redacción de este capítulo de un estudio: “Lo puro y lo impuro”, escrito para la Historia de las religiones, de las ediciones Guillet. He corregido ampliamente su texto, introduciendo algunos nuevos desarrollos y suprimiendo todo lo que era demasiado especial para una obra de gran síntesis. Así, los lectores que deseen más amplia información sobre este punto, podrán acudir a ese artículo.

## III. LO SAGRADO COMO FUENTE DE RESPETO: TEORÍA DE LAS PROHIBICIONES

LOS DOS POLOS de lo sagrado se oponen indistintamente al dominio de lo profano. Frente a él, su antagonismo se atenúa, tiende a desaparecer. Por otra parte, del mismo modo, la santidad teme a la vez el pecado y lo profano que representan para ella diferentes grados de impureza. Inversamente, la mancha no es menos capaz de contaminar a la santidad que a lo profano, los cuales pueden sufrir igualmente sus ataques. Los tres elementos del universo religioso, lo puro, lo profano y lo impuro, manifiestan una notable aptitud para ligarse de dos en dos contra el tercero. Se ha visto cómo esta dialéctica actuaba en el interior de lo sagrado, cómo cada uno de estos dos términos, oponiéndose al otro, situaba automáticamente junto a este último esa especie de nada activa que constituye lo profano. Hay que ver ahora, una vez admitida la ambigüedad fundamental de lo sagrado, cómo se opone en su conjunto al mundo de lo profano, es decir, qué conviene buscar en la sociedad a que corresponde la distinción de esos dos terrenos complementarios y antitéticos que constituyen lo sagrado y lo profano. Se observará que oculta o enlaza otras divisiones, otras dicotomías: las de grupos o principios igualmente complementarios y antitéticos cuya oposición y colaboración permite el funcionamiento mismo de la sociedad. Así, por ejemplo, la pareja formada por las fratrías en las sociedades de poder difuso, por el príncipe y la masa en las sociedades de poder concentrado. En esos dos tipos extremos, casi abstractos (la realidad no los presenta nunca en su estado puro), la composición de los dos “partidos” equilibrados en número y prestigio o que se equilibran por desigualdad doble e inversa de número y prestigio (lo uno compensando a lo otro), determina la concepción del orden del mundo y preside la distribución de lo profano y lo sagrado. Lo que es lícito para los miembros de una fratría está prohibido para los de otra; lo que le está permitido al príncipe, le está prohibido a la masa, y recíprocamente. Las prohibiciones tienen por objeto

preservar de todo atentado sacrílego al orden así instituido. No se puede dar cuenta de ellas separadamente. Forman un sistema del que no se puede distraer ningún elemento y que tiene solamente su explicación en el análisis del funcionamiento de la sociedad en que se hallan en vigor.

# LA ORGANIZACIÓN DEL MUNDO

*Bipartición de la sociedad. Entre los hechos importantes aclarados por el estudio de las sociedades totémicas, puede incluirse la preponderancia de la división en fratrías dentro de la organización tribal. En efecto, las fratrías representan mucho más que un eslabón entre las tribus y los clanes. Significan nada menos que la osamenta esencial y constante de la unidad social. El número de los clanes es variable: se le ve crecer y decrecer. El número de las fratrías puede considerarse, al contrario, como fijo. Una tribu comprende dos de éstas y sólo dos. Los raros casos en que se ha comprobado una división tripartita se pueden reducir fácilmente a la regla general. Por ejemplo, entre los masais del este africano, un observador descubre tres grupos principales, pero otro considera como primario un clan que es, según el primero, una subdivisión, y describe a la población como repartida en cuatro grupos elementales asociados de dos en dos en las expediciones. Los miembros de unos llevan en común el nombre de bestias rojo sangre; los de los otros dos el de bestias negras.*

Por otra parte, los límites de los clanes son a veces vagos e indeterminados. Entre ellos se han debilitado con frecuencia las normas exogámicas, mientras siguen en vigor entre las fratrías. En fin, los clanes aparecen a menudo como la segmentación de una división bipartita anterior. De manera que, globalmente, puede considerarse la presencia de fratrías como un fenómeno constitucional de las sociedades totémicas dentro de la generalización muy grande de su extensión geográfica.

Importa poner de relieve respecto a casos concretos la naturaleza y los caracteres principales de esta división bipartita de la que depende la red de prohibiciones que trazan en el mundo para cada una de las dos mitades de la sociedad un terreno de lo sagrado y un terreno de lo profano. En Australia los miembros de las fratrías están casi siempre dispersos en los diferentes establecimientos locales, pero en el interior de cada uno de éstos su oposición subsiste, y en caso de reunión de la tribu la distribución en fratrías

recobra toda su importancia. Por eso, desde el principio, se comprueba que el sistema de las fratrías prevalece sobre todo otro sistema en la organización de la tribu. Durkheim y Mauss han demostrado que toda la naturaleza se hallaba distribuida entre las divisiones sociales de aquélla.[1] Su trabajo, realizado en función de la distribución en clanes, los cuales constituyen, actualmente al menos, los grupos más claramente diferenciados de las sociedades australianas, equivale, con más razón, a la distribución en fratrías, si es cierto, como todos parecen creer, que los clanes derivan de éstas, por cisiparidad. De hecho, si es difícil dar cuenta de la elección de los tótem de los clanes y de sus relaciones respectivas, los de las apelaciones de los tótem de las fratrías parecen bastante más claros. Los seres que les sirven de emblema son, en efecto, de colores diferentes y a menudo opuestos.[2] Así, los gournditch mara del estado de Victoria están divididos en krokitch o cacatúas blancas y en kaputch o cacatúas negras. Se encuentran esas mismas denominaciones en muchas otras tribus. A veces, como en la de Mont-Gambier, simples clanes tienen por tótem a la cacatúa blanca o negra. Pero éstos se encuentran cada uno en una fratría, y éstas llevan nombres claramente emparentados con los términos krokitch y kaputch de los gournditch-mara, de suerte que surge la tentación de ver en esos clanes de las cacatúas las divisiones-tronco de la tribu, es decir, las fratrías mismas.

Por lo tanto, en esas tribus los tótem de las fratrías no responden al azar. Aparecen simétricos y opuestos. Son animales de la misma especie y de color contrario. Y se presentan de esta manera como idénticos y antagónicos a la vez. La cacatúa blanca se opone a la cacatúa negra, como entre los masai las bestias rojo sangre a las bestias negras.

*Bipartición del universo. Esta simetría y esta oposición se conservan en la distribución de los elementos del mundo entre los marcos sociales. Se deduce de la obra de Durkheim y Mauss que los seres o las cosas están clasificados en una misma división a causa de las afinidades que manifiestan entre sí. Por ejemplo, se sitúan en un clan las hierbas con las que se alimenta el animal totémico y los animales que se encuentran generalmente en los lugares en que éste habita. Las ranas, entre los*

*aruntas, se consideran asociadas con el árbol del caucho, porque a veces se las encuentra en sus cavidades. Se relaciona al loro con el canguro, porque, según dicen, se suele ver volando a aquél en torno de este último. A la inversa, parece corriente que los objetos que se oponen, y que al oponerse forman pareja, se encuentren repartidos en los grupos que dentro de la sociedad se oponen y acoplan. Éste es, por ejemplo, en general, el caso de la luna y del sol; en la tribu de Port-Mackay el sol es yungaroo, la luna wootaroo; en la de Mont-Gambier, no sólo los dos astros están colocados cada uno en una fratría, sino, en el interior de estas fratrías, en clanes correspondientes, y precisamente en los de las cacatúas blancas y negras.*

Es cierto que, a veces, la oposición no es tan clara. Los tótem de las fratrías en muchas tribus de Australia, en Nueva Gales del Sur especialmente, son, en efecto, el águila-halcón y el cuervo. Pero por lo menos se trata siempre de animales parecidos, de dos pájaros, y a quienes los mitos presentan en perpetua guerra uno con otro. Paralelamente, en los juegos tribales cada fratría se halla, en conjunto, opuesta a la otra. Si se pasa de los casos menos distintos a los más claros, se empieza a percibir mejor el carácter sistemático del antagonismo de las fratrías. Éstas dividen a los aruntas en gente de la tierra y gente del agua. Se emplean las mismas denominaciones en una isla del estrecho de Torres, en Babuiag, donde, además, los tótem de una de las fratrías son animales acuáticos, los de la otra animales terrestres o anfibios. En esos últimos casos las fratrías se oponen como dos elementos contrarios, y esta oposición se extiende a todo el conjunto de las manifestaciones de la villa colectiva: una reside al este, la otra en el oeste, una acampa contra el viento, la otra a favor del viento, etcétera.

Este aspecto se halla mucho más señalado en la otra gran área del totemismo: en América del Norte. Los zuñi presentan actualmente una organización socioespacial relativamente compleja. A pesar de eso los clanes observados siguen pareciendo derivar de dos fratrías primitivas. En todo caso, los mitos lo sugieren: en los comienzos del mundo un mago regaló a los hombres dos pares de huevos de colores opuestos, uno azul oscuro como el cielo, otro rojo oscuro como la tierra. En uno, precisó, estaba el invierno, en otro, el verano. Invitó a los hombres a que eligieran. Los primeros cogieron

los huevos azules. Los pájaros que de ellos salieron tenían las plumas negras: eran los cuervos que partieron hacia el norte (el norte es la estación del invierno). Los otros cogieron los huevos rojos; de ellos salieron los loros. Les tocó en suerte la siembra, el calor, y la paz (son los atributos del sur y del verano, como la destrucción y la guerra son los del invierno). De ese modo, concluyó el informador, los zuñi fueron divididos en gente del invierno y gente del verano, los unos procedían de los cuervos, los otros de los loros.

Este sistema, del que quedan vestigios entre la mayoría de los indios pueblo, opone, pues, simultáneamente, pájaros distintos dentro de los límites de una cierta identidad, colores, estaciones y los principios de la guerra y de la paz, es decir, estados determinados de la sociedad. Esta última situación funda el antagonismo de las fratrías en diversas tribus sioux (ossage de Misuri, krik de Alabama, etc.): una está predestinada a las empresas de la guerra, la otra a los trabajos de la paz. En los campamentos una se instala a la derecha, la otra a la izquierda de la entrada. No es extraño encontrar distribuciones análogas: las fratrías se sitúan a uno y a otro lado de la línea que divide el campo por la mitad, y a veces, como entre los paukas, los clanes que comprenden corresponden a principios o a elementos opuestos que se enfrentan: por ejemplo, el clan del agua se sitúa frente al del fuego, el del viento frente al de la tierra; a veces, como entre los omaha, esos principios o elementos están representados por un clan en cada fratría: los clanes que tienen igual emblema se instalan entonces uno frente al otro, de cada lado de la gran avenida del campamento, cada uno dentro del marco de su fratría respectiva, por ejemplo los dos clanes del trueno haciéndose frente a la entrada del campamento.

La función constante de esas fratrías norteamericanas consiste en suministrar el marco de las justas rituales, los juegos periódicos de carácter atlético. Tal es, sobre todo, el caso de los iroqueses, donde las fratrías se enfrentan en el juego de la cachava, y de los winnebagos de Wisconsin, que prefieren los juegos de pelota. Las ceremonias, reuniendo a toda la tribu, son ocasiones excepcionales para que se manifieste la oposición de las fratrías, cada una dirigida por un portavoz y realizando las danzas propias de su esencia, mientras la otra asiste al espectáculo. En efecto, su designación

misma indica que se distribuyen el universo, y esa distribución se extiende tanto a las instituciones como a la naturaleza. Así, entre los hupas del norte de California, una de las fratrías posee de modo exclusivo las propiedades medicinales de la anguila, la otra las del salmón; las fratrías exogámicas de los winnebagos, divididas, la una en cuatro, la otra en ocho clanes, exogámicos por derivación, se relacionan simbólicamente con el cielo y con la tierra. Sus miembros son los de arriba y los de abajo, que se enfrentan en la mayoría de las manifestaciones de la vida social. Cada clan realiza los ritos que le pertenecen y asume funciones políticas particulares: la gente del oso, se ocupa de la policía, el jefe de la tribu se elige entre los pájaros-trueno, el pregonero entre los bisontes. Los miwok se reparten igualmente en dos fratrías exogámicas de línea paterna, la del agua o del sapo-toro, la de la tierra o del arrendajo azul y todos los fenómenos naturales se relacionan con el agua y la tierra y, por lo tanto, con una de las fratrías según afinidades descubiertas un poco arbitrariamente y donde las correspondencias simbólicas desempeñan el mayor papel.

*Virtudes complementarias. De esta rápida ojeada surge una conclusión importante: las fratrías forman un sistema, poseen en propiedad y representan virtudes complementarias que colaboran y se oponen. Cada una asume funciones bien definidas, participa de un principio preciso, se encuentra asociada de modo permanente en el espacio con una dirección, en el año con una estación, en la naturaleza con uno de los elementos que parecen constituirla, mientras esas direcciones, estaciones o elementos son siempre antagónicos. La personalidad de cada fratría está simbolizada por su tótem. Éste se refiere a uno de esos datos cósmicos fundamentales, bien sea directamente, como suele ocurrir en América del Norte, bien por intermedio de un animal que suministra de ello un emblema cómodo, como sucede con mayor frecuencia en Australia. La tribu, como el conjunto del universo, nace de la composición de las dos fratrías. Se comprende que aquélla no posea jamás un tótem: no aparece como unidad sustancial, sino como el resultado de la rivalidad fecunda de dos polos energéticos. Los mitos que relatan el origen de la tribu no insisten acerca de su unidad, sino de su dualidad. Recuérdese el relato de los zuñi, que lo hace proceder todo de dos pares de huevos de distintos colores. Las leyendas australianas*

*corresponden exactamente a esto. Achacan la creación del mundo a seres míticos llamados Nurali, que tenían unos forma de cuervos, y otros de águila-halcón; son éstos, como se recordará, tótem de fratrías. Se los representa en guerra continua unos con otros. Del mismo modo, los grandes dioses tribales, Bungil, Daramulun, Baiamé, se presentan como antiguos tótem de fratrías, ascendidos a la dignidad de divinidades superiores. Es fácil encontrar en ellos el águila-halcón o bien el cuervo, y se considera que se hallan entre sí o con estos últimos en un estado de rivalidad constitucional.*

En lo visible, como en lo invisible, en lo mítico como en lo real, la tribu no aparece, pues, como una unidad homogénea, sino como una totalidad que sólo existe y funciona por la constante y fértil confrontación de dos conjuntos simétricos de cosas y de seres, cuya suma abarca la naturaleza y la sociedad sin excluir nada de ellas, y que determinan así, a la vez, la estructura del ordo rerum y del ordo hominum.

No puede pretenderse que esta organización tenga una validez universal: se la puede reconstituir todo lo más a partir de las sociedades totémicas. Su extensión se encuentra ya severamente restringida: casi toda África, y la mayor parte de Asia, se le escapan. Además, las sociedades totémicas, tal como se presentan actualmente, muestran con gran frecuencia una arquitectura más compleja. Parecen constituidas no por dos principios, sino por varios. Es cierto que, en la mayoría de los casos, se puede encontrar en su origen una dicotomía primitiva, pero no hay ninguna obligación de suponer de modo sistemático la existencia de ésta; basta que se haya comprobado debidamente para que el principio merezca un estudio. Si se aplica inmediatamente a un número considerable de sociedades, mejor. En cuanto a las otras, si sólo difieren de las primeras por la cantidad de divisiones funcionales primarias, será necesario un simple ajuste, una generalización de la teoría, permaneciendo idéntico el mecanismo del funcionamiento. En fin, si éste se revelara radicalmente incompatible con ella para una categoría determinada de sociedades, sería preciso recurrir, en relación con ellas, a una construcción no menos original que su estructura.

Puede al menos alegarse que la frecuencia en la terminología del

parentesco clasificatorio de la nomenclatura del tipo dakota asegura a la bipartición exogámica primitiva un área de extensión incomparable. En efecto, Lowie ha aclarado especialmente que aquélla sólo podía explicarse como huella de ésta. Podemos de igual modo preguntarnos si la alternancia en el poder de soberanos que encarnan virtudes opuestas no debe relacionarse con un principio idéntico. Lo cierto es que en el Cambodge, por ejemplo, la realeza corresponde sucesivamente a un rey del fuego y a un rey del agua. En China, según Granet, puede suponerse un tiempo en que los jefes de grupos antagónicos se alternaban en el poder según las estaciones. En todo caso, la tradición nos muestra un gobierno ejercido por una pareja de príncipes: el soberano representa la virtud del cielo y el ministro la virtud de la tierra. El segundo está subordinado al primero, pero a partir de cierta edad, y después de haber adquirido la virtud del cielo saliendo victorioso de las pruebas rituales, puede obligarlo a cederle su sitio.

*Sustrato sexual, estacional y social de las virtudes. Desde hace tiempo, Durkheim y Mauss habían observado que las nociones de cielo y tierra representan unas especies de nomenclaturas clasificadoras análogas a las que estudiaban en las sociedades totémicas. El cielo y la tierra corresponden, en efecto, a las naturalezas macho y hembra, a la luz y a la oscuridad, al sur y al norte, a lo rojo y a lo negro, al príncipe y a la multitud, etc. Encontraban nuevamente, en especial, el lazo esperado entre los espacios, los tiempos y los animales míticos. Es que las virtudes del cielo y de la tierra simbolizan aspectos de los principios ying y yang que presiden en China al conjunto de la vida social así como al de la representación del mundo. No hay ninguna oposición que no pueda ser superada por la suya. Sin duda, no puede considerarse como muy antigua esa obra maestra del pensamiento escolástico representada por la distribución de todos los datos filosóficos o vitales de una civilización. Más bien debe verse en ello el resultado de una larga elaboración. Sin embargo, las realidades sociales situadas por Granet en el origen del concepto, permiten acercar los principios ying y yang a los que se ven encarnados en las fratrías y cuya rivalidad y colaboración aseguran la vida de la tribu. Según él, la bipartición dominaba la existencia campesina de la China antigua. Ha reconstituido una época en que ésta, toda entera, aparecía inextricablemente como un calco y modelo de la*

*oposición entre el ying y el yang. Esta última coincide con la variación de las estaciones. El ying manifiesta la virtud del invierno, el yang la del verano. Las dos "rúbricas maestras" habrían nacido en ese caso de las fiestas equinocciales en cuyo transcurso se enfrentaban, en cada margen de un río, los hombres labradores que trabajaban al sol durante la estación cálida y las mujeres tejedoras que trabajan en el interior de las viviendas durante la estación fría. Los dos sexos inauguraban entonces ritualmente, y por turno, su periodo de actividad y preeminencia místicas, o de sueño y subordinación. ¡Sin duda el yang es macho y el ying hembra! Pero numerosas indicaciones del mismo Granet demuestran que este incontestable antagonismo sexual no es la única oposición que enfrenta a ambos principios. Quizás en su origen no es siquiera la principal. Durante las fiestas de invierno, en efecto, los labradores reunidos en la casa de los hombres ayudan por medio de danzas a que regrese la estación cálida. Esas ceremonias comprenden "la oposición frente a frente de los celebrantes" y la "alternancia de gestos". Esos actores se enfrentan en dos bandas rivales, de las que una encarna el sol, el calor, el verano, el yang; la otra la luna, el frío, el invierno, el ying. Pues bien, las mujeres estaban excluidas de esas fiestas. De ese modo, los dos principios y las dos estaciones que representan, están igualmente personificados por hombres. En este caso, al menos, el antagonismo sexual pasa al segundo plano. Hay que intentar definir cuál ocupa su puesto. Granet sugiere que los dos grupos de oficiantes estaban formados respectivamente por un grupo de anfitriones y otro de invitados. Entonces no puede evitarse el recuerdo de las justas rituales, y los juegos atléticos de las sociedades compuestas de fratrías. Las danzas antitéticas de las fiestas de las estaciones chinas parecen su réplica exacta. Cumplen la misma función y se basan en las mismas instituciones. Unas oponen quizás a los hombres y a las mujeres, pero las otras ponen en presencia esos clanes rivales y solidarios, ligados por una tradición ininterrumpida de matrimonios colectivos cuyo mecanismo describe en otro lugar Granet, y que funcionan exactamente como las fratrías de las sociedades bipartitas. Se sabe, respecto a una fiesta determinada, que uno de los bandos de danzarines se componía de muchachos y el otro de hombres maduros. Así, esta vez, la oposición del ying y del yang no coincide con la de los sexos, sino que se identifica con un antagonismo de edades. No hay que perder nunca de vista que sólo se trata de rúbricas que abarcan por turno los múltiples contrastes que se encuentran en la naturaleza y la sociedad, especialmente el de los sexos y el de los grupos sociales. Cuando el juego de las dos fratrías deja*

*de hacer perceptible este último, sólo el otro queda patente. La obra de Granet muestra de modo admirable cómo se ha efectuado esta evolución. El aspecto sexual del ying y del yang ocupa así un sitio preponderante y casi exclusivo, tanto que, en fin de cuentas, sólo él surge de los textos tardíos que permiten reconstituir la antigua civilización china.*

Por otra parte, las sociedades totémicas conocen a veces una oposición mística y social de los sexos. Tal es sobre todo el caso de los kurnai, donde independientemente de los clanes, los hombres se consideran emparentados con el reyezuelo y las mujeres con la curruca. Estos animales tienen todos los caracteres de los seres totémicos; en especial está prohibido matarlos y comerlos. Cada sexo obliga al otro a respetar al pájaro que le sirve de emblema y toda violación de estas prohibiciones trae consigo batallas entre los dos sexos. Estas luchas, a veces sangrientas, reducidas otras a simples juegos, son el preludio ritual de los matrimonios. Todo sucede entonces exactamente como en las fiestas equinocciales descritas por Granet, en el transcurso de las cuales se realizan también los esponsales. El reyezuelo y la curruca son las réplicas funcionales del ying y el yang. Por lo demás, parece imposible, si se reflexiona acerca de ello, que la dicotomía social de las fratrías coincida con la dicotomía fisiológica de los sexos, de modo que oponga una fratría exclusivamente masculina a otra exclusivamente femenina. Tal distribución, negando de una manera demasiado absoluta la fraternidad de sangre, rompería todo lazo entre el hermano y la hermana, impidiendo la constitución de cualquier tipo de descendencia y de familia. Por eso los dos principios constituyentes del universo y de la sociedad encarnan por una parte en los sexos (como contribuyendo a asegurar la fecundidad biológica), por otra en las fratrías (como factores de la armonía social). El que de esto resulten cruzamientos paradójicos para la simple evidencia de los hechos, no puede estorbar a quien sólo percibe en el mundo fuerzas místicas. Ciertos hombres podrán, por lo tanto, en las fiestas de las fratrías, representar el principio que en las justas sexuales simbolizan las mujeres. No sería asombroso que esta situación condujese a prácticas de homosexualidad ritual, por poco que la colaboración efectiva de las virtudes complementarias parezca necesaria y que se la conciba conforme al modelo de la unión sexual.

En un clima extremoso que produce variación en las estaciones, la preocupación esencial de los hombres, el antagonismo social fundamental, no está determinado por el sexo, sino por las estaciones mismas, sobre todo si, como en la vecindad del círculo ártico, la vida colectiva en su conjunto se modifica con las condiciones climatológicas. Mauss ha arrojado suficiente luz sobre la amplitud de esta transformación, para que pueda citarse sin insistir más en ello. Recordaremos sólo el caso de los esquimales de la Tierra de Baffin y de la bahía de Frobisher. Allí, como entre todos esos pueblos, los ritos del nacimiento difieren para los niños que nacen en verano y los que nacen en invierno. Pero, además, toda su existencia queda influida por la estación que los vio nacer. La personalidad íntima se ve tan profundamente afectada por esto, como por la pertenencia a un sexo, o, en las sociedades totémicas, a una fratría. Los que han nacido en invierno son tarmicones, los que han visto la luz en estío, eiders. Se enfrentan en las justas rituales, los unos tirando de una cuerda hacia las tierras interiores, los otros hacia la orilla del mar. Y según qué bando gana se establece la supremacía durante el año de uno u otro principio. Esta oposición del verano y del invierno forma parte de un sistema de correspondencias, no menos complejo que aquel en que preside la distinción de los principios de las fratrías o la del ying y del yang. Así el niño nacido en verano toma como primera comida el caldo de un animal terrestre cocido en agua dulce; el niño nacido en invierno, el de un animal acuático cocido en agua de mar. La clasificación abarca, como en Australia, al conjunto de la naturaleza. Está prohibido todo contacto entre objetos que pertenecen a estaciones opuestas. Durante el invierno se entierran los vestidos de verano, y viceversa. La alternancia de las estaciones determina la alternancia de los alimentos. La carne del salmón (pescado en verano) no debe jamás entrar en contacto con la de un animal marino (pescado en invierno). Se recae de este modo en un sistema de prohibiciones de las mezclas para cuyo detalle hay que acudir a la obra de Mauss, y que recuerda muy de cerca los tabúes de alimentos, de caza, etc., de las sociedades totémicas, con la única diferencia, según parece, de que las prohibiciones están aquí en vigor durante todo el año para cada mitad de la sociedad, allí durante la mitad del año para la sociedad entera. En un caso, la distribución de lo libre y lo reservado, de lo profano y lo sagrado, sigue la división social de las fratrías y se funda en un principio de

reciprocidad; en el otro, sigue la sucesión de las estaciones y se funda en un principio de rotación.

De todos modos, se observa una concepción bipartita de la vida colectiva y de la representación del mundo. Éstas están subordinadas a la solidaridad de dos principios rivales que se reparten y enfrentan a los miembros de la tribu. A veces pasa al primer plano la oposición de las estaciones, otras la de los sexos, otras la de las fratrías. Se presentan tipos intermedios: clases sexuales de los kurnai, clases estacionales de los esquimales de la Tierra de Baffin. Esas diversas oposiciones no son independientes: tienden a superponerse y sólo pueden contrariarse, ya que los hombres no nacen exclusivamente en verano, o las mujeres en invierno, y que los hijos de una misma madre no son todos varones o todos hembras. Por lo tanto, es preciso que uno de estos principios de clasificación ceda el sitio al otro. Es la primacía obtenida por tal principio bajo influencias más o menos difíciles de determinar lo que da a la civilización su fisonomía original, y lo que, por ejemplo, explica las diferencias de funcionamiento en sociedades de tipo chino, australiano o esquimal.

De este análisis conviene retener que el orden de las cosas y de los hombres se caracteriza frecuentemente por el antagonismo de dos principios de naturaleza social, sexual y cósmica a la vez y en proporción variable. Conviene, pues, representarse los emblemas totémicos de las fratrías, y por derivación, de los clanes, como fórmulas que manifiestan virtudes místicas cuya rivalidad y colaboración conservan el mundo y mantienen a la sociedad: entonces, el funcionamiento de las fratrías adquiere todo su sentido, lo mismo que las diversas prohibiciones totémicas y en particular la que lleva el nombre tan inadecuado de prohibición del incesto.

*El principio de respeto. Este mecanismo está gobernado por el principio de respeto que define Swanton. Cada mitad de la sociedad corresponde a una de las dos series complementarias cuya unión permite y mantiene la existencia del universo organizado. Debe, pues, velar por la conservación y la integridad de la serie que representa, teniéndola siempre a la disposición de la fracción social en que la otra está encarnada, y que por esta razón necesita el concurso de la primera para*

*subsistir. Los seres o las cosas que pertenecen a una misma clase mística deben poseer, o se supone que poseen en común, una especie de identidad sustancial. Los miembros del clan tienen entre ellos, con su tótem, con todo lo que éste comprende, una fraternidad, que pesa sobre los demás lazos en la medida en que no coincide con ellos. La unidad del grupo no es territorial: resulta de la participación de cada uno en una categoría ideal que forma parte de su ser íntimo, tanto y más profundamente que su sexo, que el color de su cabello o el de sus ojos. Todo objeto, todo hombre está impregnado de esa cualidad inalienable. No se concibe que se halle desprovisto de ella. Los indígenas de las islas Trobriand, según relata Malinowski, preguntan con toda naturalidad al europeo que desembarca en sus costas a qué clase pertenece de las cuatro en que ellos distribuyen al mundo y a sí mismos. Esta cualidad, que afecta en su esencia a la personalidad de cada uno, está inscrita en su carne mediante el tatuaje y se manifiesta a los otros por el nombre clásico. Durkheim ha observado certeramente que, en las sociedades australianas, el tatuaje constituía, a falta de territorio titulado, de autoridad permanente, de transmisión patrilineal del parentesco (que es lo más frecuente), la única marca visible de la unidad del clan, el único signo efectivo de la identidad profunda de sus miembros. A falta de ello, el nombre significa tanto como aquél. Forma parte integrante de la personalidad. Llevar un mismo nombre arrastra a una solidaridad profunda, a una especie de continuidad del ser. En la antigua China, donde va ligado al nombre del territorio de origen del clan (debe entre ellos existir una consonancia), el nombre de la familia determina el destino del individuo, lo inscribe en los marcos sociales, le señala sus obligaciones y le confiere sus privilegios: "Nombre personal —escribe Granet—, alma exterior o prenda de vida, testimonio de paternidad, prestación nupcial, principio de maternidad, título de poder, patrón ancestral y emblema son equivalentes indistintos". Se creería leer la descripción misma de los caracteres fundamentales de la organización totémica.*

Ésta aparece, en efecto, como un sistema de derechos y deberes donde cada prohibición corresponde a una obligación complementaria y se explica por ella. La muerte y el consumo del animal tótem están prohibidos a los miembros del clan, pero los miembros de otros clanes lo matan y lo comen, mientras que los primeros matan y comen los de éstos. Si está severamente prohibido casarse con las mujeres del propio clan, es porque están reservadas

a los hombres de aquel de donde deben elegirse las mujeres. Ocurre lo mismo con todo. Ése es el principio de respeto formulado por Swanton a propósito de los tlinkit y de los haida. Cada fratría actúa por cuenta de la otra, sea en terreno ritual, alimentario, jurídico, matrimonial o funerario. Todo lo que pertenece a una fratría es sagrado y reservado para sus miembros, profano y libre para los miembros de la otra, observaba ya Hertz. Lo sagrado se encuentra, por lo tanto, ligado del modo más estrecho al orden del mundo: es su expresión inmediata y su consecuencia directa. La distinción entre lo sagrado y lo profano reproduce y calca la de los grupos sociales. A título de reciprocidad cada uno suministra al otro los víveres necesarios a su subsistencia, las mujeres necesarias a su reproducción, las víctimas humanas para sus sacrificios, los servicios ceremoniales o funerarios necesarios a su buen funcionamiento y que no podría asumir ella misma sin contaminación o sin peligro. Así, en los funerales entre los iroqueses o los cahuillas de la California meridional, los papeles activos se distribuyen en la fratría a la que no pertenecía el difunto. En la antigua China, las personas que proceden de un mismo animal, es decir, nacidas en el mismo año o en el transcurso de años homólogos de dodécadas que agotan la serie de animales epónimos, no pueden asistir recíprocamente a sus entierros; es necesario requerir los servicios de los que se hallan bajo la influencia de otros animales. Esta interdependencia de las fratrías en las ceremonias tribales donde cada una, alternativamente, y en provecho de la otra, desempeña el papel activo y asume la responsabilidad, se ha puesto frecuentemente en evidencia. Entra en la organización llamada por Mauss sistema de prestaciones totales, cuyo funcionamiento ha ilustrado con el ejemplo del potlatch y que considera como normal en todas las sociedades de clanes. “Porque —dice— la exogamia es un intercambio de todas las mujeres de clanes ligados por cognación; los derechos y las cosas, y los ritos religiosos y todo en general se intercambian entre los clanes y las diversas generaciones de clanes, como se comprueba, por ejemplo, entre los warramungas de Australia central, donde todo se efectúa entre la fratría actriz y la fratría espectadora.” En efecto, cuando la gente de la fratría uluuru celebra su fiesta, la de la fratría kingilli la adorna, prepara el emplazamiento y los instrumentos, construye el túmulo sagrado en torno al cual se celebra la ceremonia y desempeña el papel de espectadores. Los uluuru les prestan esos mismos servicios cuando,

a su vez, celebran sus ritos.

*Prestaciones alimentarias. La distribución del alimento disperso en estado virtual en la naturaleza aparece como uno de los aspectos más importantes del sistema de prestaciones totales. Todo se realiza como si el conjunto de sustancias a disposición de la tribu estuviese repartido entre las fratrías y las clases matrimoniales. Spencer y Gillen, entre otros, han observado hace tiempo que el sistema totémico de los aruntas se presentaba como una vasta organización económica. Cada clan celebra, para asegurar a los otros una reserva de alimentos, la ceremonia llamada intichiuma, cuyas equivalencias suelen encontrarse en casi todo el territorio australiano. Por muy conocida que sea esta fiesta, es preciso describirla aquí de modo esquemático. Se trata, para el clan, de regenerar la especie animal o vegetal a la que está ligada místicamente su existencia y la cual es sagrada para cada uno de sus miembros. Una vez obtenida esta regeneración mediante los ritos oportunos, viene un periodo durante el cual el consumo de la especie totémica queda absolutamente prohibido para los miembros del clan interesado y restringido para los otros. Entonces se inicia la caza del animal o la recolección de la planta, reuniendo todo el producto. Luego, el jefe del grupo totémico prueba, y tras él todos los asistentes de su clan, el alimento anteriormente prohibido. El resto se remite después, a modo de compensación, a los miembros de los otros clanes, que desde ese momento pueden disponer de él a su antojo. En las tribus del norte los hechos son aún más significativos: los miembros de diferentes clanes acuden a traer y ofrecer a su representante calificado la especie totémica cuyo intichiuma acaba de celebrarse. Éste se niega a probarlo con estas palabras: "he hecho esto para vosotros, podéis comerlo libremente". Estamos, sin duda alguna, en presencia de mutuas prestaciones alimentarias. A menudo los miembros del clan no sólo se abstienen de consumir el animal tótem, sino también todos los alimentos comprendidos con ellos mismos en la rúbrica de la que éste es emblema. Es sobre todo el caso de la tribu de Mont-Gambier, donde, por ejemplo, la gente de la serpiente-sin-veneno se abstiene de comer el animal de su nombre, pero también la foca, la anguila y todos los animales y plantas a los que considera de igual naturaleza que aquél.*

Cada fratría está, por lo tanto, interesada en ver a la otra ejecutar

correctamente las ceremonias y observar estrictamente las prohibiciones que contribuyen a asegurar la reproducción y la multiplicación del alimento ordinario. Entre los kaitish de Australia central el cuidado de castigar a los transgresores de los tabúes alimentarios corresponde a los miembros de la otra fratría: son ellos, en efecto, los que sufren las consecuencias de la violación. El sistema de fratrías con la prohibición de consumir la especie totémica y la obligación subsiguiente de utilizar la del grupo complementario, funda, pues, el orden económico.

En China se encuentra el mismo principio funcionando de manera análoga entre las comunidades aliadas y rivales cuya composición determina y mantiene el equilibrio social. Los granos y las telas, según Granet, no eran al principio objeto de comercio o de tributo, sino que "servían para prestaciones antitéticas", "se prestaban a título de compensación". "El grupo familiar o sexual, escribe, haciendo crecer las semillas o tejiendo las telas, les incorporaba con su trabajo algo de su alma, las consumía o se las ponía después de haberlas hecho execrar por un grupo aliado." Lo mismo hacen los miembros del clan o de la fratría que vienen a rogar al jefe de la fracción adversa que purifique su alimento probándolo él primero.

*Prestaciones sexuales. El mismo principio de reciprocidad preside los matrimonios. La necesidad de la exogamia no es un mero aspecto positivo de la prohibición del incesto. No se trata sólo de casarse fuera del grupo, sino, también, de casarse dentro de otro, ya determinado. Está menos prohibida tal unión que prescrita tal otra. Es también Granet quien define más exactamente el fenómeno al comprobar que los contrayentes son todo lo próximos que pueden serlo sin llegar a la identidad sustancial, la cual está determinada, unas veces por el nombre, otras por la pertenencia a la fratría, al principio cósmico que encarna y cuya perpetuidad asegura continuándose. El matrimonio es un asunto colectivo: en cada generación dos grupos intercambian sus muchachos, si es matrilocal; sus hijas en el caso contrario. Según la feliz expresión de Granet, los contrayentes anexionados representan un lote de rehenes que atestiguan una solidaridad secular, la delegación del grupo rival, las prendas siempre renovadas de una antigua alianza. Estaba prohibida la unión entre primos paralelos, los que en otras*

*sociedades se llaman, significativamente, hermanos sagrados, y en cambio es obligatoria entre primos cruzados. De esto resulta que la misma palabra designa, por una parte, a la tía paterna y a la madre política; por otra, al tío materno y al padre político. En efecto, desde muy antiguo la norma consiste, cuando la unidad sustancial se transmite por las mujeres, en que el muchacho se case con la hija del hermano de su madre y de la hermana de su padre que están ya unidos en virtud de la misma norma, y porque un hombre no puede casarse con una mujer si no le suministra otra a modo de compensación a la familia de su esposa, y especialmente, como es natural, al hermano de ésta. La unión conyugal no será fecunda si no se realiza "entre los miembros de familias que mantienen desde el más remoto pasado continuas relaciones de intermatrimonios".*

Al mismo tiempo queda definida la práctica de la exogamia de fratría a fratría: también entre ellas los matrimonios son globales y tradicionales. Cada esposa recibida implica la obligación de suministrar otra; el niño que trae al mundo suscita el júbilo en su grupo original, porque asegura la continuidad de su flujo vital; la mujer está sólo prestada al otro grupo. El joven sobrino forma pareja con su tío materno que vive lejos, de donde le viene la vida, y cuya sangre rejuvenece y revigoriza. Hay que leer la descripción hecha por Leenhardt acerca de esas relaciones entre los canacos de Nueva Caledonia para percibir su complejidad, su verdadera significación sentimental. Basta subrayar su carácter de prestaciones obligatorias mantenidas al día por el intercambio de esa especie de moneda mística que son los "cestos sagrados", los cuales representan para el clan materno la prenda de cada mujer, de cada fuente de vida que han enviado a los que están con ellos en relación de alianzas matrimoniales. "Es el sello de la espera entre los futuros hijos —escribe Leenhardt—; las hijas volverán a casarse al país de su madre y a ocupar el lugar que ocupa actualmente como doncella." El ir y venir de las esposas entre las fratrías, la circulación inversa de los cestos sagrados que las remplazan, hacen resaltar el hecho esencial de la exogamia; la solidaridad de dos grupos sociales cuya oposición se compagina con la de los sexos y la de las generaciones.

En efecto, el padre y el hijo viven juntos, pero pertenecen a grupos opuestos: la vida de un hombre no se continúa en su hijo, sino en

los hijos de la hermana que ha enviado al grupo complementario. De éstos, las hijas al volver al grupo de aquél para casarse con sus hijos le darán nietos, y encontrará de nuevo su sangre y su sustancia. En cuanto a los chicos, que son sus sobrinos y la revigorización de su ser, permanecen en el grupo antagónico y ocupan en relación con sus nietos la situación de usufructuarios de las bendiciones de la vida, que él ocupaba frente a ellos. Así el flujo vital, en el seno de cada grupo, salta del abuelo al nieto, después de haber pasado por el sobrino uterino del primero, que es tío materno del segundo. La exogamia no es otra cosa más que este intercambio perpetuo y obligatorio de mujeres que reafirma a la vez la solidaridad y la oposición de dos grupos sociales, de dos sexos, de dos generaciones sucesivas.

Como para las prestaciones recíprocas de alimentos, es la fratría adversa la más interesada en el buen funcionamiento de la institución. Es ella la perjudicada cuando se viola la exogamia y a ella se le debe una compensación cuando se le ha negado el principio de vida complementario del suyo (hombre o mujer según que la transmisión del tótem sea uterina o agnaticia) que le corresponde como contrapartida del que ha suministrado. Sin esta aportación no puede, en efecto, asegurar su perpetuidad. “Las hijas deben casarse fuera de la familia, porque las familias rivales tienen derechos sobre ellas”, señala Granet a propósito del príncipe Houan de Tsi, censurado por los historiadores por haberse negado a casar a sus hermanas y sus tías; quería así privar a las familias rivales de la posesión de ese rehén que constituye la esposa expatriada. Quizás hacía más: infringía el pacto que aseguraba la unión secularmente fecunda de dos principios opuestos necesarios a la prosperidad de una raza. El incesto es cosa de príncipes, pues mediante el incesto, conservando a las mujeres de la familia, es como se rompe el equilibrio en provecho propio, consiguiendo la preeminencia.

Así vemos cómo ciertas sociedades toman las mayores precauciones para impedir esta ruptura de contrato; poco después de su nacimiento, se envían los niños a su familia materna donde se les educa, y vuelven de allí ya adultos, con las primas con quienes se casan, pero su grupo sólo los recupera mediante el envío de sus hermanas. Esta costumbre se conoce con el nombre de fosterage. Si únicamente se consideran las sociedades tenidas en cuenta hasta

ahora, hay razones para suponer que se practicaba en la antigua China; en cuanto a la Nueva Caledonia, subsiste allí una huella indudable, en la temporada que pasa el futuro contrayente en casa del tío materno cuya hija le está destinada por el sistema exogámico, antes de poder llevársela a su aldea.

Las prestaciones sexuales, alimentarias y rituales funcionan de acuerdo, trenzando en el tejido ininterrumpido de ese vaivén viviente la solidaridad de dos grupos que forman dentro de lo humano la tribu y cuyas virtudes opuestas componen en lo invisible la totalidad orgánica del universo, y a la vez el orden de las cosas y el orden de los hombres.

## LEYES SANTAS Y ACTOS SACRÍLEGOS

*La solidaridad de las fratrías. No debe atacarse de ningún modo esta doble regularidad: tal cosa repercutiría en el conjunto del mundo, trastornando su orden en un punto determinado. Éste, pues, se halla protegido por múltiples prohibiciones. Los miembros de cada grupo no pueden consumir los alimentos ni desposarse con las mujeres que forman, con ellos, una unidad sustancial y que deben reservar al grupo antagónico. En principio, cada fratría, cada clan, podría adoptar una economía cerrada, autárquica, en vez del régimen de donaciones mutuas y totales que funciona en la gran mayoría de los casos. De hecho, se encuentran a veces, a título excepcional, sociedades donde se permite casar con las mujeres del grupo y consumir el alimento totémico. Por ejemplo, las fratrías de los todas son endogámicas, y entre los wakebura todo lo que comen los miembros de la fratría mallera es mallera, todo lo que comen los wutarus es wutaru. Pero esto no supone una distribución menor que el sistema inverso. El no consumir más que los alimentos que pertenecen místicamente al propio grupo o consumir sólo los que corresponden al otro grupo implica idéntica organización. Por otra parte, ésta se prolonga igual en otros terrenos; por ejemplo, las piras funerarias son erigidas por los compañeros de fratría del difunto. A la autonomía alimentaria corresponde la autonomía ceremonial. La autonomía y la dependencia mutuas fundan igualmente una distribución de lo reservado y lo libre, de lo profano y lo sagrado. Nos resta comprender por qué se ha comprobado tan a menudo que el segundo sistema prevalece sobre el primero.*

Sin duda una yuxtaposición de grupos independientes constituye un lazo infinitamente menos capaz que el ensamble de grupos solidarios de hacer sensible en todo momento la unidad funcional de la tribu. Más aún: no hay que olvidar que los tótem de las fratrías representan en general las virtudes adversas cuya unión es fuente de fecundidad y de regeneración, ni que esas virtudes impregnan la esencia de todos los seres situados en el marco social donde aquéllas se encuentran encarnadas, así como la de todas las cosas que se les agregan. Esas virtudes guardan entre sí la misma

relación que un principio macho y un principio hembra. Por lo tanto, parece de acuerdo con la legalidad cósmica e indispensable a la multiplicación de las especies que la oposición de las naturalezas se añada a la oposición de los sexos. Un matrimonio entre individuos de igual "naturaleza", es decir, en fin de cuentas, del mismo grupo social, parece tan atentatorio al orden universal, tan condenado a una esterilidad miserable, como una unión entre individuos del mismo sexo. Aquí adquiere todo su sentido un adagio chino citado por Granet, y según el cual la separación de los sexos constituye el fundamento de la exogamia. El aforismo parece absurdo si se lo toma literalmente, ya que la exogamia define menos la norma de separación de los sexos que la de su aproximación. Pero lo que precede permite captar plenamente la verdad que expresa: el poder complementario de grupos sociales opuestos por la exogamia es de la misma clase que el poder complementario de los sexos, posee la misma importancia y arrastra iguales consecuencias. No manifiesta sólo la solidaridad de dos mitades asociadas de la unidad política, sino que define, además, la condición necesaria y suficiente de la fecundidad de las uniones. De la unión de individuos de la misma naturaleza sólo pueden nacer abortos o monstruos. En China se considera necesariamente como degenerados a los hijos de esposos no emparentados consanguíneamente, pero que llevan igual nombre, y es que la similitud de nombre es allí el signo de la identidad de naturalezas. Los transgresores de la ley de exogamia son castigados de tal manera que su sangre vertida no entre en contacto con el suelo: lo haría estéril. La creencia actual de que un matrimonio entre parientes próximos sólo puede engendrar hijos raquíticos y mal constituidos representa, sin duda, la remota herencia de esas concepciones.

*El "incesto", acto de homosexualidad mística. La violación de la ley de exogamia no representa, pues, solamente, como la define Thurnwald, "una infracción de la organización sobre la cual descansa la vida en común"; es al mismo tiempo la equivalencia exacta, en el plano místico, de la homosexualidad. Ofende a la vez el jus perjudicando a la fratría antagónica y el fas, constituyendo un acto contra natura. De hecho así es como se la juzga. Nada más significativo a este respecto que la glosa*

*del diccionario dayak de Hardeland, que lo sitúa entre los actos djeadjea que son contrarios a la naturaleza y que atraen la muerte por el rayo. Los actos djeadjea citados son típicos: por ejemplo, el hecho de "dar a un hombre o a un animal un nombre que no es el suyo y que no le conviene, o decir de él algo que va contra su naturaleza; por ejemplo, afirmar del piojo que baila; del ratón que canta; de la mosca que va a la guerra…; de un hombre que tiene por madre o por esposa a una gata o a otro animal; enterrar a los animales vivos diciendo: "entierro a un hombre" (el pecado no reside en el hecho de enterrar, sino en esas palabras); desollar una rana viva diciendo: "Ahora, se ha quitado el manto". La transgresión de la ley de exogamia está asimilada a las palabras de mal augurio, sacrílegas por esencia, que insultan el orden del mundo y lo atacan por el solo hecho de ser pronunciadas. Del mismo modo, los acoplamientos de animales de distintas especies son otras tantas variantes de ello, igual que (más significativamente aún) los ensayos de acoplamiento entre animales del mismo sexo, por ejemplo cuando una cerda salta sobre otra hembra. Tales extravíos sólo consiguen perturbar la regularidad universal y, en efecto, si no se remediasen a tiempo, sus consecuencias serían temblores de tierra, lluvias o sequías excesivas, y sobre todo la esterilidad del suelo. A este respecto se supone tal correspondencia entre el efecto y la causa que, en las sociedades de parentesco clasificatorio donde la violación de la exogamia es a veces difícil de descubrir, se deduce la existencia de un "incesto" por la aparición de alguna anomalía en el orden natural; por ejemplo, el brote de dos calabazas o de dos pepinos en un mismo tallo.*

*El consumo del tótem, acto de canibalismo. El "incesto" no es más que una transgresión particular del ordo rerum. Consiste en la unión impía y forzosamente estéril de dos principios del mismo signo. Desde ese punto de vista, la violación de la prohibición alimentaria es su paralelo exacto. En efecto, lo mismo que en el matrimonio, se requiere una cierta relación polar entre los alimentos y quien los consume, para que éstos le sean provechosos. El organismo no necesita la sustancia de que está hecho, sino la que le falta. Por eso el individuo respeta a su tótem y consume el del grupo opuesto. El consumir su propio tótem no le alimentaría, haciéndole al contrario desmejorar y morir por consunción, además que, tanto como la violación de la exogamia, esa ingestión sacrílega es monstruosa, pues el hombre, al devorar la carne de su*

*tótem, sólo se devora a sí mismo. En las islas Bank ese acto se considera explícitamente como de canibalismo. Por eso, salvo en los casos de comunión ritual, cuando se trata para el hombre del clan de revigorizar el principio místico que vive en él, sólo consiente en tal acto impulsado por la necesidad. Y aun entonces cree necesario recurrir en seguida a ritos expiatorios. Consumir el tótem, infringir la ley de exogamia, son violaciones paralelas de una misma ley: la que distribuye para cada grupo lo sagrado y lo profano. En la conciencia de los indígenas despiertan iguales resonancias, suscitan el mismo horror. Con frecuencia las identifican. Una misma palabra las designa. En la Nueva Bretaña, un anciano gunantuna explica a un misionero que la prohibición de consumir el tótem significa "pura y simplemente" la de las relaciones sexuales entre los miembros de ese tótem, porque el comercio carnal está simbolizado por la ingestión de alimentos. Independientemente de ese testimonio, hay múltiples razones para pensar que, en efecto, el acto sexual se halla constantemente asimilado a una manifestación de voracidad. Pero lo que hay que recordar aquí es menos una identificación latente, inconsciente, de valor general, que una concordancia fuertemente sentida, ligada a una representación particular del universo. Se manifiesta este caso, sobre el que Lévy-Bruhl ha insistido con gran acierto: utilizar alimentos totémicos como sustancias nutritivas y utilizar a la mujer totémica como esposa, son pecados homólogos. En esos casos se comete un acto socialmente delictuoso privando al otro grupo de lo que le pertenece, fisiológicamente perjudicial y estéril (es lo contrario de una unión verdadera), y doblemente impío por el hecho de que viola el orden de cosas y porque quien se hace culpable de ello ataca en primer lugar al principio místico del cual participa y al que debe respetar en todas sus manifestaciones.*

La semejanza está apenas forzada: sin duda, el transgresor de la prohibición alimentaria se conduce más bien como homófago, el de la prohibición exogámica como homosexual. Pero ambas representaciones se corresponden estrechamente, se evocan mutuamente. En uno y otro caso se usa a contra pelo la virtud mística que debe venerarse y existe violencia ejercida sobre lo que encarna lo sagrado; el acto presenta a la vez los dos caracteres; es un Missbraucht, un abuso irregular, una violación brutal. Constituye el sacrilegio-tipo e implica una falta mayor. Quizá nada pone mejor de manifiesto ese complejo que un verso de Las suplicantes cuya forma hace pensar en algún viejo proverbio, resto de un pasado

hace tiempo caduco, pero cuyo empleo por Esquilo en ese lugar parece extraordinariamente oportuno. "¿Cómo, pregunta Danaos, podría ser puro un pájaro que ha comido pájaro?" Es significativo que esta máxima sirva para condenar un matrimonio sacrílego, que la muerte misma no expiaría, una unión considerada como ofensiva para el orden cósmico, la Themis, y descrita como "el deseo de enemigos emparentados por la sangre que introducen la mancha en su clan".

*El asesinato de un miembro del clan, suicidio parcial. Un tercer crimen se encuentra asimilado a la transgresión alimentaria o sexual: el asesinato de un miembro del grupo. Atentar contra el tótem consumiéndolo, contra la mujer poseyéndola, contra el hombre matándolo, son los tres aspectos de una misma falta, de un mismo atentado contra la integridad mística del clan. Alimentos, mujeres y víctimas deben buscarse fuera; en el interior de la comunidad todo es sagrado y exige respeto. No se puede tocar ni servirse de ello para satisfacer una avidez glotona, erótica o mortífera. En la Nueva Bretaña, donde cada tribu está dividida en fratrías exogámicas, la misma palabra designa al que mata o se come un hombre de su fratría y al que viola la ley de exogamia. No es responsable de un simple asesinato humano; debilita, mutila, perjudica al ser compuesto, la virtud dispersa en el sector social y cósmico del que forma parte. Además, éste no se vería menos debilitado, mutilado y perjudicado si se condenara a muerte al culpable. Al hacerlo los miembros de su fratría tendrían, como los indígenas de Samoa, la impresión de "matarse a sí mismos", de consentir en una especie de suicidio parcial, según la enérgica expresión de Lévy-Bruhl. Por eso, en la mayor parte de los casos se renuncia a ejecutar al asesino. Suele ocurrir que ni siquiera se le moleste: entre los esquimales se considera como accidental todo homicidio. En el peor de los casos, se limitan a expulsar de la colectividad al criminal para que el contagio de su crimen no se propague en ella. Se le declara sagrado, se le expulsa, como al violador de la exogamia, en una barca sin velas, ni aparejos ni remos. Sin embargo, se cuida de no atentar contra su vida directamente. Ahora se comprende la definición árabe del clan según Robertson Smith: "El grupo donde no existe la venganza de sangre" no es otra cosa que el paralelo de la definición de clan como grupo donde está prohibido el matrimonio. El matrimonio y la venganza sólo están*

*justificados entre clanes, entre fratrías, estrechan lazos igualmente sólidos, constituyen con el mismo motivo alianzas de sangre, respondiendo una al estado de paz, la otra al estado de guerra, pero de todo punto simétricas entre sí. Se tienen tan rigurosamente en cuenta los asesinatos como las uniones, las esposas que hay que suministrar y los cadáveres que se deben vengar. Homicidios y esponsales se presentan como prestaciones que habrá que compensar, provocan del mismo modo un desequilibrio que sólo tendrá fin mediante la contrapartida adecuada: muerte por muerte, esposa por esposa.*

Granet ha señalado esta concordancia haciendo notar que en China ni la venganza ni el matrimonio entre parientes son posibles: "Las justas de venganza —observa— como las justas sexuales, son los medios por los cuales se enfrentan y se alían, se acercan y se oponen aquellos a quienes no une la identidad de nombre y de naturaleza". Entre fratrías rivales y asociadas, la sangre llama a la sangre; si ésta se ha derramado en una por culpa de la otra los miembros de aquélla, atacados en su ser, no descansan hasta que han obtenido en prestación equivalente la sangre que aplacará a su muerto y sobre todo que satisfará la ley de equilibrio que preside las relaciones de los grupos complementarios.

La armonía que las articula está hecha de una serie de disimetrías alternativamente abiertas y cerradas por este intercambio continuo de ceremonias, de mujeres, de alimentos, que ya hemos visto funcionar. Es forzoso admitir que los homicidios ocupan su lugar entre los desequilibrios cuya creación y absorción regulares manifiestan la solidaridad de las fratrías y permiten a la vida conjugar su movilidad, su ritmo de crecimiento y de declinación, sus brusquedades, sus saltos, con la realidad esencialmente estática, detenida, del orden de cosas, que adapta de este modo al mismo devenir. Tras el asesinato de Agamenón por Clitemnestra, el promotor de la venganza a quien invoca Electra es la Némesis del muerto, es decir, la fuerza cósmica que tiende a reparar toda infracción contra la ley universal y cuya emanación concreta, particularizada y exigente, socorre al alma del difunto y reclama con ella satisfacción hasta que la sangre enemiga derramada restaure en su justa economía el sistema de relaciones de los hombres y las cosas.

*La tribu, totalidad viva. Una red continua en el don recíproco del alimento, en los intercambios de esposas, en el pago de las deudas de sangre, atestigua el buen funcionamiento de la vida tribal. Tal parece la estructura-tipo de donde por lo visto derivan, en las sociedades de fratrías, las prohibiciones que circunscriben en la vida del hombre la parte de lo sagrado, y limitan la extensión de su actividad libre, profana. Las fratrías representan el equilibrio y la solidaridad de dos principios cuya separación crea el orden, cuya unión crea la fecundidad; los nombres que llevan son emblemas que señalan la oposición de sus virtudes respectivas, cielo y tierra, tierra y agua, agua y fuego, pájaro negro y pájaro blanco. Nada hay que rebata en la mente del indígena la categoría dual, cuya huella se revela por todas partes. No concibe la unidad; todo lo que es, sólo existe ante sus ojos para formar parte de una pareja. Leenhardt lo ha demostrado en los canacos de Nueva Caledonia. El tío y el sobrino, la madre y el hijo, el marido y la mujer, forman una pareja que constituye la unidad verdadera en su representación, el primer término de su numeración, aquel a partir del cual empiezan las fracciones. El individuo aislado, surgido de la dualidad elemental, es un ser perdido, un errante. No constituye una unidad, sino el despojo aislado de una totalidad viviente. El canaco no conoce el artículo indefinido; no dice una casa, sino la otra casa, porque ningún ser, ningún objeto posee una existencia independiente. Todo uno está sentido como el complemento de otro en el seno de una dualidad, como cada fratría es el complemento de la otra en el seno de la sociedad.*

La unión de los sexos en el matrimonio presenta una imagen inmediata y acabada, expresiva y completa de la noción de pareja. Sobre ese modelo se concibe el conjunto de la vida social. Cada fratría aporta a la otra lo que le falta en toda circunstancia. Sin embargo, el principio que cada una encarna y que encarnan con ella sus miembros, no sólo debe unirse al principio opuesto, sino también reafirmarse, consolidarse en su esencia. Es preciso, por una parte, buscar a la entidad complementaria de la propia para llevar a bien toda creación; por otra, desviarse de ella a fin de no corromper el propio principio; de un lado respetar al que posee la misma virtud que uno; de otro, impregnarse y alimentarse de ella, a fin de reforzar en sí esa virtud. El arunta del tótem del agua sólo ha de

usar ese líquido moderadamente, de manera respetuosa, pero cuando llueve debe salir de su cabaña, en vez de refugiarse en ella, y exponerse largamente a la acción bienhechora del principio vivificador cuyo contacto le fortalece.

## JERARQUÍA Y LESA MAJESTAD

Si a causa de la complejidad creciente de la sociedad, el sistema de las fratrías pierde su importancia en provecho de una organización de grupos especializados, la preeminencia de la noción de pareja desaparece, y con ella el sentimiento de una colaboración en la que se equilibran los servicios prestados y recibidos, de una solidaridad donde cada uno, indispensable al otro, le da tanto como toma. Sólo subsiste la tendencia que impulsaba a cada grupo a conservar su integridad: ya no se trata para él de mantener intacta su virtud vital para ponerla a la exclusiva disposición de la otra mitad del cuerpo social, sino de exaltarla y de asegurar la supremacía sobre los otros principios cuya acción conjugada perpetúa la existencia y la salud de la tribu. Ya no se piensa en conservar con el grupo adverso un equilibrio perfecto que cada uno es el primer interesado en mantener; la ambición se concentra en aumentar el propio prestigio, en establecer una dominación.

*La génesis del poder. En lugar del principio de respeto se afirma un principio de individualización. A la situación simétrica de las fratrías sucede un estado de rivalidad inestable entre los antiguos clanes que poco a poco se transforman en cofradías especializadas en la función social determinada que cada uno tiene el privilegio y la obligación de asumir. El funcionamiento de la sociedad descansa en adelante sobre el concurso, en su doble sentido de ayuda y de competencia, de grupos cuyos principios, trabajando de acuerdo con la armonía del mundo, buscan menos equilibrarse el uno al otro que obtener la preponderancia, conservarla una vez obtenida, y hacerla reconocer por derecho cuando ya no se la dispute de hecho. Entre los zuñis norteamericanos la organización bipartita, como se ha visto, sólo aparece ya en los mitos, en calidad de recuerdo. La sociedad actual no conoce más que cofradías reclutadas principalmente entre los clanes que pertenecen a las mismas regiones del espacio que las funciones que realizan. Así, los clanes del norte suministran afiliados a las asociaciones guerreras, los del oeste a*

*las asociaciones sacerdotales, los del este a las sociedades de danzantes, los del sur a las sociedades de agricultores y médicos. En China, Granet advierte asimismo la sustitución de la antigua dicotomía por grupos orientados cuyas virtudes se realizan bajo el aspecto de vientos y que contribuyen "bailando, luchando, rivalizando en prestigio, a la conservación de un orden cósmico".*

A partir de ahí es inútil reconstituir las diferentes y posibles evoluciones de la organización social, inútil también pasar revista a los distintos tipos que presentan por el mundo las estructuras de las sociedades. El complemento del estudio de lo sagrado que se deduciría de cada análisis sería siempre el mismo: la presencia de una jerarquía, el ejercicio de una soberanía revestidas una y otra de un carácter augusto inatacable, paralizador, que hace sacrílego todo ataque contra ella. Poco importa que las cofradías especializadas hayan tomado la forma de castas hereditarias, cerradas, situadas según un orden previamente establecido; poco importa que la voluntad de colaboración haya sido completamente eliminada por la voluntad de poderío; que, como ha demostrado Davy, testimoniar respeto sea el modo de inspirarlo, que la competencia de generosidad en las distribuciones ostentosas de riquezas y de alimentos acabe por "dar al servicio prestado la forma de un desafío al poder de reconocerlo", llegando a establecer la superioridad de un clan dentro de la tribu, de un individuo dentro del clan (pues hace falta un jefe para reunir los tesoros y para dirigir la ceremonia en el curso de la cual se hace de ellos un don desdeñoso e interesado a aquellos sobre los cuales se desea, por este medio, tomar ventaja y establecer un señorío). En estos casos toda construcción genética es objeto de controversia, y parece abocada tarde o temprano a una refutación. En esas condiciones más vale aceptar tal cual es el nuevo dato que representa el poder personal sin empeñarse en hacerlo proceder de un estado anterior. Debe recordarse, naturalmente, que las mismas ceremonias (construcción de la gran cabaña, erección de piras funerarias, iniciación de muchachos, etc.), donde, entre los tlikit (por ejemplo), se manifiestan la solidaridad y el equilibrio de las fratrías, son, entre los kwakiutl (por ejemplo), aquellas en que la superioridad encuentra ocasión de imponerse mediante un gasto ostentoso imposible de pagar o devolver, aquellas en que los tótem de los clanes aparecen como los blasones de los directores de juegos, los

emblemas personales de jefes que los heredan o trafican con ellos, los dan o los reciben, los pierden o los ganan, acumulando así sobre su cabeza las virtudes místicas, los prestigios que confiere su posesión.

*El hecho del poder, dato inmediato. Sin embargo, importa fijarse en el solo hecho del poder. Sean cuales fueren los caminos por los que la influencia personal se ha establecido como autoridad reconocida, conviene señalar el carácter irreductible de la naturaleza íntima del poder. Tropezamos aquí con un dato no menos inmediato, primario, infranqueable, que la oposición de los sexos de acuerdo con cuya imagen parece instituida la división reversible de lo sagrado y de lo profano en las sociedades de fratrías. Manifiesta una ananké sténai igualmente imperativa. No se trata, esto se sobreentiende, de que la polaridad sexual o la relación entre el mando y la ejecución que constituye el poder no puedan en ningún caso recibir explicación alguna. Pero la que daría cuenta de ello debería proceder de un concepto general del mundo y rebasar en mucho el marco de un problema especial. Por lo tanto, hay que contentarse con señalar la singularidad absoluta de la realidad del poder y subrayar la estrecha conexión que casi identifica su naturaleza con la de lo sagrado.*

Independientemente de su punto de apoyo y de su punto de aplicación, en todas sus variedades imaginables, ya se ejerza sobre las cosas o sobre los hombres, el poder aparece como la realización de una voluntad. Manifiesta la omnipotencia de la palabra, sea en forma de orden o de conjuro. Hace que se ejecute una orden. Se presenta así como una virtud invisible, superpuesta, irresistible, que se manifiesta en el jefe como la fuente y el principio de su autoridad. Esta virtud que obliga a obedecer sus órdenes es la misma que da al viento la capacidad de soplar, al fuego la de quemar, al arma la de matar. Es ella a quien designan, bajo diversas formas, la palabra melanesia mana y sus numerosos equivalentes americanos. El hombre que posee mana es el que sabe que puede hacer obedecer a los demás. El poder, como lo sagrado, parece una gracia exterior de la cual el individuo es la sede pasajera. Se le recibe por investidura, iniciación o consagración. Se le pierde por degradación, indignidad o abuso. Goza del apoyo de toda la

sociedad, que se une en su depositario. El rey lleva la corona, el cetro, la púrpura reservada a los dioses. Hay guardias que lo protegen. Dispone de toda clase de medios de coacción capaces de obligar a someterse a los refractarios. Pero hay que fijarse en que esos medios de coacción no tanto explican como demuestran la eficacia del poder. Porque cuanto más poderosos se les considera, por más capaces se les tiene de someter y más se descubren las razones que los hacen temidos, menos se distinguen los motivos de su complacencia y docilidad. Sea cual fuere la especie a que pertenezca el poder, laico, militar o religioso, es sólo la consecuencia de un consentimiento. La disciplina de un ejército no se compone del poder de los generales, sino de la obediencia de los soldados. En cada grado de la jerarquía se plantea el problema en iguales términos: desde el mariscal al cabo todos son impotentes si sus subordinados, más numerosos, mejor armados, se niegan a ejecutar sus órdenes. La Boétie ha demostrado bien que no hay más servidumbre que la voluntaria: el tirano sólo cuenta para espiar a los hombres con los ojos y oídos de éstos, sólo tiene para oprimirlos los brazos que ellos le prestan.

*Carácter sagrado del poder. Importaba insistir sobre esta paradoja del poder, sobre la originalidad esencial de la relación que une al dominado y al dominador. Se funda en el juego efectivo de una diferencia de niveles energéticos, que somete automáticamente el uno al otro, que da inmediatamente poder al uno sobre el otro. El simple privilegio del prestigio personal instituye ya esta polaridad, pone de relieve la presencia y la actuación, entre quien está dotado de él y lo impone y aquel que no lo está y lo soporta, de un ascendente misterioso. El término tiene un origen astrológico; designa la constelación del zodiaco que asciende en el horizonte en el momento en que nace un individuo. El hecho es significativo. Demuestra cuánto se tiende a objetivar, a proyectar en los astros, a divinizar en una palabra la fuente del poder. Con más razón se verifica el proceso cuando el privilegio de la autoridad no aparece como resultado de cualidades personales, inestables y oscuras, frágiles e inermes, sino como una prerrogativa inherente a una función social, asegurada, evidente, reconocida, rodeada de respeto y de terror. Todo rey es dios, desciende de un dios, o reina por la gracia de un dios. Es un personaje sagrado. Es necesario, por lo tanto, aislarlo,*

*erigir entre él y el profano un muro firme. Su persona oculta una fuerza santa que crea la prosperidad y mantiene el orden del mundo. Garantiza la regularidad de las estaciones, la fecundidad de la tierra y de las mujeres. La virtud de la sangre que derrama asegura la reproducción anual de las especies comestibles. Su conducta está regulada en sus menores detalles: es preciso que no malgaste, ni emplee fuera de tiempo su poder divino. Se le hace responsable de las hambres y de las sequías, de las epidemias y de las plagas. Él sólo posee una santidad suficiente para cometer el sacrilegio necesario que consiste en execrar la cosecha a fin de que sus súbditos puedan usarla libremente. Esta santidad le hace temible. Todo lo que toca sólo puede servirle a él. Del mismo modo, la vajilla donde ha comido y los vestidos que se ha puesto son peligrosos para los demás y provocan la perdición del que se apodera de ellos. Le basta al jefe polinesio nombrar un objeto con el nombre de una parte de su cuerpo para convertirse en su propietario y cargarlo con una energía mortal. Puede también consagrar (declarar tabú) un río, un bosque: entonces en esos lugares el tráfico queda prohibido, ningún acto profano, útil, puede desde entonces realizarse allí.*

El detentador de un poder queda retenido en un espléndido y riguroso aislamiento. Su contacto fulminaría al imprudente que lo tocara. El que, por ignorancia o descuido, pone la mano sobre la propiedad de un jefe, debe en seguida desinfectarse, librarse de un influjo demasiado poderoso para él. Hasta entonces, no puede utilizar sus manos. Si tiene hambre, debe hacerse alimentar por otro o comer como los animales, cogiendo los alimentos con sus dientes; de lo contrario, su mano, impregnada por la santidad del jefe, se la comunicaría a los alimentos, y la introduciría, al ingerirlos, en su mezquino organismo, que no podría soportarla y perecería.

Paralelamente, sólo se dirige uno al jefe por mediación de una persona interpuesta. En China, la expresión [los que están] bajo las gradas [del trono] se ha convertido en un simple equivalente de Vuestra Majestad. Tampoco se mira al soberano de frente. El hálito impuro que exhala la palabra profana, la irradiación debilitante surgida de la mirada de un inferior, mancharían, menguarían la virtud divina del príncipe.

Además, el poder confiere a la persona cualidades nuevas. No santifica menos que el sacerdocio. El que lo acepta o se apodera de

él se vuelve puro, cambia de vida, inaugura una conducta ascética, ejemplar, si era antes criminal o libertino. La historia opone Octavio a Augusto, la poesía don Carlos a Carlos V. Sólo debe verse ahí una exigencia de la imaginación. Aquel de quien dependen todos los dones, cuya existencia es el modelo venerado, el apoyo de todas las demás, debe necesariamente poseer todas las virtudes, todas las grandezas. Se le prestan sin regatear las que no tiene.

No basta poner al jefe al abrigo de la intrusión de lo profano. Es necesario que el conjunto de su vida lo aleje de la condición común. Se tiende a reservarle el uso de lo precioso, a prohibirle, por el contrario, el uso de lo vil. Los gestos cotidianos, habituales en sus súbditos, le están prohibidos, o si los ejecuta ha de ser de otro modo que ellos. No se concibe que un personaje sagrado ejerza un oficio penoso o grosero. El ideal consiste en que no haga nada, que refine y no gobierne. La combustión simple y normal de su santa energía hace eficaz su bienhechora influencia. No debe comer lo que comen los otros como tampoco debe hacer lo que ellos hacen. Se le sirve un alimento especial, prohibido a sus súbditos. Inversamente, no prueba los alimentos vulgares que éstos consumen. Sus costumbres sexuales son de índole especial; el incesto, prohibido al pueblo, es con frecuencia de rigor en las familias reales o nobles. Además de que la sangre sagrada no puede mezclarse con la sangre profana, importa, también en estos asuntos, diferenciar de modo extremo la ley del jefe y la de los súbditos.

*Equilibrio y jerarquía. De nuevo lo sagrado y lo profano parecen, pues, complementarios. Lo que es sacrílego para uno es regla santa para el otro, y recíprocamente, el principio de reparto entre rey y súbditos es el mismo admitido entre las fratrías. Pero mientras en este último caso la bipartición implica el equilibrio, y se apoya en el respeto mutuo, da a cada uno los mismos derechos y los mismos deberes, permite o prohíbe a todos acciones simétricas, instituye en una palabra relaciones reversibles, entre el soberano y su pueblo, entre la casta noble y la casta paria, las relaciones están orientadas, jerarquizadas. Las normas no son válidas en los dos sentidos. El complemento de cada derecho no es para el compañero otro derecho, sino un deber equivalente. La lesa majestad se considera por lo tanto como el gran sacrilegio, es unilateral, sólo puede*

*ser cometida por el que está abajo contra el que está arriba. El mismo acto verificado de arriba abajo no parece crimen, sino favor; no parece pecado, sino gracia que lo absuelve. En Polinesia, el que toca a un personaje sagrado se hincha y muere. Para evitar la muerte que lo acecha, el culpable o el imprudente no tiene otro recurso que el de conseguir que un jefe se deje tocar por él. Así vuelve a conducir la santidad a un organismo capaz de soportarla. El efecto maléfico del contacto indebido, atentatorio, queda destruido por el contacto permitido, aceptado. Los noubas del este de África no pueden entrar en la choza del rey sin morir, pero para evitar este peligro basta que el monarca consienta en rozarles con su mano el hombro izquierdo desnudo. Ese gesto los santifica, les permite penetrar sin temor en el lugar consagrado.*

De una manera general, las consecuencias son inversas cuando el rey toca o nombra al súbdito y cuando el súbdito toca o nombra al rey. Y es que tocar y nombrar se presentan como prerrogativas de poder, demostraciones de superioridad. Al nombrar un objeto, un ser, se le evoca, se le obliga a aparecer y casi a obedecer, se le fuerza a presentarse. Nombrar es siempre llamar, es ya ordenar. De igual modo, al poner la mano sobre una cosa, sobre una persona, se la subyuga, se sirve uno de ella, se la transforma en instrumento. La manus injectio es una toma de posesión, el gesto de adquisición que recae sobre un objeto susceptible de ser aprehendido.

Del rey al súbdito, la manifestación de superioridad sigue el orden de las cosas: constituye una bendición; del súbdito al rey, va en contra de la legalidad universal y constituye un sacrilegio que la trastorna. Una onda ascendente de ofrendas, y otra descendente de gracias desde el grado más bajo al más alto de la jerarquía social y del más alto al más bajo, remplaza la confrontación siempre renovada, el intercambio sin cesar repetido que liga y desliga alternativamente los grupos antitéticos de las tribus de fratrías. El poder funda también la sociedad sobre una relación polar, pero el modelo de ésta no nos lo ofrecen ahora tanto las relaciones del hombre y de la mujer como las del padre y el hijo. Este tipo supone menos una colaboración que una subordinación. Por otra parte, ambas relaciones no se excluyen, sino que se combinan en proporciones variables. Entre el hombre y la mujer ya existe la subordinación. Inversamente entre el rey y el pueblo, entre el señor

y la tropa de sus hombres, tiende a establecerse un equilibrio, que el “buen” soberano procura conservar, pero que rompe el tirano siempre considerado como el perturbador y transgresor típico del orden del mundo, promotor de disturbios, desórdenes y motines.

El monarca no tiene para con el cuerpo social menos deberes que éste para con él. La sociedad está fundada en su colaboración. En China el príncipe es yang, la multitud ying. Sus relaciones son, por lo tanto, complementarias. Sin embargo, ocurre que el prestigio de uno solo o el privilegio de una minoría contrapesan el gran número y equilibran su influencia. Entre el rey y el pueblo reunido y organizado se instituye, como entre las fratrías, un respeto mutuo que aparece como testimonio de la alianza, de la estimación y del agradecimiento que se deben dos principios iguales en dignidad e indispensables el uno al otro. Por el contrario, entre el soberano y cada uno de sus súbditos, prevalece la relación de autoridad, las relaciones entre protector y protegido, en un aspecto, entre servidor y amo en el otro, esa clase de respeto que señala la enfeudación consentida o impuesta y que se manifiesta en toda norma, y que se presenta como el testimonio solemne de dependencia del hombre deferente y sumiso; testimonio debido, al noble por el siervo, al señor por su vasallo, al anciano por el joven, al maestro por el discípulo, al iniciador por el iniciado y al iniciado por el profano, que tan justamente lleva este nombre.

De estas relaciones, unas son o tienden a hacerse hereditarias. Las otras constituyen estados transitorios, pero que siguen el curso del tiempo. El joven se convierte en adulto, el hijo es padre a su vez, pero sin dejar de ser hijo para el suyo, así como el muchacho no alcanza nunca al que le precede en edad. Por eso todas esas relaciones integran un orden del mundo, irreversible, lineal, en contraste con el orden circular, equilibrado, de las sociedades de fratrías. El crimen de lesa majestad se sitúa entonces junto a actos sacrílegos (el uso de los alimentos sagrados o de las mujeres prohibidas) que atacan al orden universal y provocan una ruptura, un trastorno, una resquebrajadura, en el funcionamiento de la sociedad.

En uno y otro caso la virtud consiste en permanecer dentro del orden, en quedarse en su sitio, en no rebasar el lote asignado, en

mantenerse dentro de lo permitido, en no disponer de lo prohibido. De paso, se conserva así, al mismo tiempo y en lo que depende de uno, al universo dentro de su orden. Es la función de las prohibiciones, de las prescripciones rituales. “Los ritos —dice el Li-Ki— evitan el desorden, como los diques la inundación.”

Pero el tiempo deteriora los diques, el funcionamiento de un mecanismo desgasta y ensucia los engranajes. El hombre envejece y muere, renovado, es cierto, por su descendencia. La naturaleza, cuando se acerca el invierno, pierde su fecundidad y parece languidecer. Hay que recrear el mundo, rejuvenecer el sistema. Las prohibiciones sólo pueden evitar su fin accidental. Son incapaces de protegerlo contra su inevitable ruina, su muerte natural. Retrasan su decrepitud sin poderla detener. Es necesaria una refundición, una creación, un acto positivo para restaurar la naturaleza y la sociedad, para asegurar al orden una estabilidad nueva. Ésta es la misión de la fiesta.

[1] Durkheim y Mauss, “De quelques classifications primitives”, Année Sociologique, t. VI (1901-1902).

[2] É. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, París, 1912, p. 207.

# IV. LA TRANSGRESIÓN SAGRADA: TEORÍA DE LA FIESTA

[1]

A LA VIDA NORMAL, ocupada en los trabajos cotidianos, apacible, encajada en un sistema de prohibiciones cauto, donde la máxima quieta non movere mantiene el orden del mundo, se opone la efervescencia de la fiesta. Ésta, si no se consideran más que sus aspectos externos, presenta caracteres idénticos en cualquier nivel de civilización. Implica un gran concurso de pueblo agitado y ruidoso. Esas aglomeraciones de masas favorecen eminentemente el nacimiento y el contagio de una exaltación que se agota en gritos y gestos, que incita a abandonarse sin traba a los impulsos más irreflexivos. Incluso hoy, en que, sin embargo, las fiestas empobrecidas resaltan bien poco sobre el fondo grisáceo que constituye la monotonía de la vida ordinaria, y aparecen en ella dispersas, diseminadas, casi estancadas, se distinguen todavía en sus manifestaciones algunos miserables vestigios del desencadenamiento colectivo que caracteriza las antiguas francachelas.

En efecto, los disfraces y las pocas libertades aún permitidas durante el carnaval, las libaciones y los bailes de barrio del 14 de julio en Francia, hasta las comilonas que clausuran los congresos de Nuremberg en la Alemania nacionalsocialista, demuestran la misma necesidad social y la continúan. No hay ninguna fiesta, aunque ésta por definición sea triste, que no incluya al menos un principio de exceso y francachela: basta evocar los banquetes funerarios en el campo. Ayer u hoy, la fiesta se caracteriza siempre por la danza, el canto, la agitación, el exceso de comida y de bebida. Hay que darse el gusto, hasta agotarse, hasta caer enfermo. Es la ley misma de la fiesta.

# LA FIESTA, APELACIÓN A LO SAGRADO

En las civilizaciones llamadas primitivas el contraste ofrece mucho más relieve. La fiesta dura varias semanas, varios meses, interrumpidos por periodos de reposo, de unos cuatro o cinco días. A veces eran precisos varios años para reunir la cantidad de víveres y de riquezas que se verían no sólo consumidos o gastados con ostentación, sino también destruidos y derrochados pura y simplemente, porque el derroche y la destrucción, formas del exceso, entran por derecho propio en la esencia de la fiesta.

Ésta suele terminarse de manera frenética y orgiástica en un libertinaje nocturno de ruido y movimiento que los instrumentos más burdos, tocados a compás, transforman en ritmo y en danza. Según la descripción de un testigo, la masa humana, hormigueante, ondula apisonando el suelo, gira a sacudidas en torno de un mástil central. La agitación se traduce en toda clase de manifestaciones que la aumentan. Crece y se intensifica con todo lo que expresa: choque obsesionante de las lanzas contra los escudos, cantos guturales fuertemente marcados, brusquedades y promiscuidades de la danza. La violencia nace espontáneamente. De cuando en cuando surgen disputas: los combatientes son separados, alzados en el aire por brazos vigorosos, y mecidos a compás hasta que se calman. Pero eso no interrumpe la danza. Del mismo modo, las parejas la abandonan de pronto, se unen en los bosques próximos y vuelven a ocupar su sitio en el torbellino que continúa hasta la mañana.

Se comprende que la fiesta, representando tal paroxismo de vida y resaltando tan violentamente sobre las pequeñas preocupaciones de la vida diaria, parezca al individuo como otro mundo, donde se siente sostenido y transformado por fuerzas que lo rebasan. Su actividad cotidiana, cosecha, caza, pesca o cría, sólo llena su tiempo y provee a sus necesidades inmediatas. Pone sin duda en ella atención, paciencia, habilidad, pero más profundamente vive en el recuerdo de una fiesta y en la espera de otra, porque la fiesta representa para él, para su memoria y su deseo, el tiempo de las

emociones intensas y de la metamorfosis de su ser.

*El advenimiento de lo sagrado. Por eso es una gloria para Durkheim el haber reconocido como explicación capital de las fiestas, frente a los días de trabajo, la distinción entre lo sagrado y lo profano. Oponen, en efecto, una explosión intermitente a una gris continuidad, un frenesí exaltante a la repetición cotidiana de las mismas preocupaciones materiales, el hálito potente de la efervescencia común a los serenos trabajos donde cada uno se absorbe a solas, la concentración de la sociedad a su dispersión, la fiebre de esos momentos culminantes a la tranquila labor de las fases atónicas de su existencia. Además, las ceremonias religiosas que traen consigo estremecen el alma de los fieles. Si la fiesta es la época de la alegría, es también la de la angustia. El ayuno y el silencio son de rigor antes de la expansión final. Se refuerzan las prohibiciones habituales, se imponen otras nuevas. Los desbordamientos y los excesos de todas clases, la solemnidad de los ritos, la severidad previa de las restricciones, contribuyen igualmente a hacer del ambiente de la fiesta un mundo de excepción.*

En realidad, con frecuencia se considera la fiesta como el reino mismo de lo sagrado. El día de fiesta, aunque sólo se trate del domingo, es ante todo un día consagrado a lo divino, en que se prohíbe el trabajo, dedicado al reposo, al regocijo y a la alabanza de Dios. En las sociedades donde las fiestas no están diseminadas en el conjunto de la vida laboriosa, sino agrupadas en una verdadera temporada de fiestas, se comprende aún mejor hasta qué punto ésta constituye realmente el periodo de la preeminencia de lo sagrado. El estudio de Mauss sobre las sociedades esquimales suministra los más claros ejemplos de un violento contraste entre esos dos géneros de vida, que siempre se manifiestan, después de todo, entre los pueblos a los que el clima o la naturaleza de su organización económica condena a una inacción prolongada durante una parte del año. En invierno, la sociedad esquimal se concentra: todo sucede o se hace en común, mientras que durante el verano cada familia, aislada bajo su tienda en una inmensidad casi desierta, subsistía separada sin que nada viniera a reducir la parte de la iniciativa individual. Frente a la vida estival, casi enteramente laica, el invierno aparece como un tiempo de “exaltación religiosa

continua", como una larga fiesta. Entre los indios de la América septentrional la morfología social no varía menos con las estaciones. Allí también, a la dispersión del verano, sucede la concentración del invierno. Los clanes desaparecen dejando paso a las cofradías religiosas que ejecutan entonces las grandes danzas rituales y organizan las ceremonias tribales. Es la época de la transmisión de los mitos y de los ritos, en que los espíritus se aparecen a los novicios y los inician. Los kwakiutls dicen ellos mismos: "en verano, lo sagrado está debajo, lo profano arriba: en invierno lo sagrado está arriba, lo profano abajo". No se puede pedir mayor claridad.

Ya se ha visto que en la vida ordinaria lo sagrado se manifiesta casi exclusivamente por medio de prohibiciones. Se define como lo "reservado", lo "separado"; se le pone fuera del uso común, protegido por prohibiciones destinadas a evitar todo ataque contra el orden del mundo, todo riesgo de trastornarlo y de introducir en él un germen turbador. Aparece, pues, esencialmente como negativo. Éste es en realidad uno de los caracteres fundamentales que se reconocen con mayor frecuencia en la prohibición ritual. Pero el periodo sagrado de la vida social es precisamente aquel en que las reglas se suspenden y se recomienda en cierto modo la licencia. Sin duda puede negarse a los excesos de la fiesta un sentido ritual preciso y considerarlos solamente como simples descargas de actividad. "Se halla uno tan completamente fuera de las condiciones ordinarias de la vida", escribe Durkheim, "y se tiene tal conciencia de ello, que se siente la necesidad de proyectarse hacia fuera y por encima de la moral en uso." Ciertamente, la agitación desordenada y la exuberancia de la fiesta responden a una especie de afán de desentumecerse. Ya Confucio se daba cuenta de esto cuando decía, para justificar las francachelas aldeanas de los chinos, que no hay que "conservar el arco siempre tenso, sin aflojarlo nunca, ni siempre flojo sin estirarlo jamás". Los excesos de los arrebatos colectivos ejercen también, sin duda alguna, esta función: aparecen como una deflagración brusca tras una compresión larga y severa. Pero éste es sólo uno de sus aspectos, y se relaciona menos con su razón de ser que con su mecanismo fisiológico. Este carácter no agota, ni mucho menos, su naturaleza. En efecto, los indígenas ven en ellos la condición de la eficacia mágica de sus fiestas: son quienes aseguran por anticipado el buen éxito de los ritos, prometiendo así, indirectamente, mujeres

fecundas, ricas cosechas, guerreros valientes, caza abundante y una pesca fructífera.

*El exceso, remedio del desgaste. El exceso no se limita a acompañar la fiesta de un modo constante. No es un simple epifenómeno de la agitación que aquélla desarrolla. Es necesario para el buen éxito de las ceremonias celebradas, participa de su santa virtud y contribuye como ellas a renovar la sociedad o la naturaleza. Éste parece ser realmente el fin de las fiestas. El tiempo agota, extenúa. Es lo que hace envejecer, lo que encamina hacia la muerte, lo que desgasta: y ése es el sentido mismo de la raíz de donde surgen, en griego y en iranio, las palabras que lo designan. Anualmente la vegetación se renueva y la vida social, como la naturaleza, inaugura un nuevo ciclo. Entonces todo lo que existe debe rejuvenecerse. Hay que volver a empezar la creación del mundo. Éste se conduce como un cosmos regido por un orden universal y funcionando según un ritmo regular. La medida, la norma, lo mantienen. Su ley consiste en que toda cosa se encuentre en su sitio, en que todo acontecimiento llegue a su tiempo. Así se explica que las únicas manifestaciones de lo sagrado sean prohibiciones, protecciones contra todo lo que podría amenazar la regularidad cósmica, o expiaciones, reparaciones de todo lo que ha podido turbarla. Se tiende a la inmovilidad, porque todo cambio, toda innovación pone en peligro la estabilidad del universo cuyo curso se querría detener para destruir las posibilidades de muerte. Pero los gérmenes de su aniquilamiento residen en su funcionamiento mismo, que acumula restos y produce el desgaste del mecanismo. No hay nada que no se halle sometido a esa ley, definida y confirmada por el conjunto de la experiencia. Incluso la salud del cuerpo humano exige que evacue regularmente sus "detritus", orina y excrementos, y en la mujer la sangre menstrual. Sin embargo, la vejez acaba por debilitarlo y paralizarlo. La naturaleza, cada año, pasa del mismo modo por un ciclo de crecimiento y de ocaso. Las instituciones sociales no parecen estar tampoco al abrigo de estas alternativas. Deben regenerarse también periódicamente, purificándose de los "detritus" envenenados que representan la parte nefasta dejada por cada acto que se realiza en bien de la comunidad, pero que supone una contaminación para el que asume la responsabilidad.*

Así, los dioses del panteón veda buscan un ser al que puedan

transmitir la impureza que contraen al derramar sangre durante el sacrificio. Esa especie de purgación se efectúa generalmente en forma de expulsión o de muerte, sea de un chivo expiatorio cargado de todos los pecados cometidos de esa manera, o de una personificación del año viejo al que se trata de sustituir. Hay que expulsar el mal, la debilidad, el desgaste, nociones que entonces coinciden más o menos unas con otras. En Tonkín se celebran ritos con el fin explícito de eliminar el residuo impuro de cada acontecimiento y especialmente de los actos de autoridad. Se intenta neutralizar la irritación, la voluntad maligna de los espíritus de aquellos a quienes el gobierno ha condenado a muerte por traición, rebeldía o conspiración. En China se acumulan las basuras, es decir, los restos diarios de la vida doméstica, junto a la puerta de la casa, para desembarazarse de ellas con precaución durante las fiestas de renovación del año, porque contienen, como toda suciedad, un principio activo que, debidamente utilizado, puede traer la prosperidad.

La eliminación de las escorias que acumula el funcionamiento de todo organismo, la liquidación anual de los pecados, la expulsión del tiempo viejo, no bastan. Sólo sirven para enterrar un pasado que se derrumba, que ha terminado y que debe ceder el sitio a un mundo virgen cuyo advenimiento la fiesta está destinada a forzar.

Las prohibiciones han resultado impotentes para mantener la integridad de la sociedad y de la naturaleza. Por lo tanto, menos podrían contribuir a devolverles su juventud inicial. La norma no posee en sí ningún principio capaz de regenerarla. Hay que apelar a la virtud creadora de los dioses y volver al principio del mundo, a las fuerzas que entonces transformaron el caos en cosmos.

*El caos primitivo. La fiesta se presenta, en efecto, como una actualización de los primeros tiempos del universo, del Urzeit, de la era original eminentemente creadora que ha visto a todas las cosas, a todos los seres y a todas las instituciones plasmarse en su forma tradicional y definitiva. Esa época es aquella en que vivían y actuaban los antepasados divinos cuya historia nos relatan los mitos. Más aún, para los tsimshians de América del Norte los mitos se distinguen precisamente de los demás relatos legendarios porque están situados en ese tiempo ya*

*ido en que el mundo no tenía aún su forma actual. Los caracteres de ese Gran Tiempo mítico han sido notablemente estudiados por Lévy-Bruhl a propósito de los australianos y los papúes. Cada tribu posee un término especial para designarlo. Es el altjira de los aruntas, el dzugur de los aluridjas, el bugari de los karadjeri, el ungud de los pueblos del noroeste de Australia, etc. A menudo esas palabras designan al mismo tiempo el sueño y de modo general todo lo que parece insólito o maravilloso. Y es que sirve para definir un tiempo en que "lo extraordinario era normal". Las expresiones empleadas por los observadores tienden todas a poner de manifiesto este aspecto de la era primordial. Para el doctor Fortune ese tiempo mítico es aquel en que "la existencia llegó al ser y en que empezó la historia natural". Se lo sitúa, a la vez, al principio y fuera del devenir. Por eso Elkin observa que no es menos presente o futuro que pasado: "es un estado tanto como un periodo", escribe muy significativamente. En el fondo, el tiempo mítico es el origen del otro y emerge en él continuamente produciendo todo lo desconcertante e inexplicable que en él se manifiesta. Lo sobrenatural se encuentra constantemente oculto tras lo sensible y tiende sin cesar a manifestarse a través de él. La edad primitiva está descrita con singular unanimidad en las regiones más diversas. Es el lugar de todas las metamorfosis, de todos los milagros. Nada estaba aún estabilizado, no se había promulgado ninguna regla ni fijado ninguna forma. Lo que, desde entonces, se ha hecho imposible, era entonces hacedero. Los objetos se desplazaban por sí mismos, las canoas volaban por el aire, los hombres se convertían en animales e inversamente. En vez de envejecer y morir mudaban de piel. El universo entero era plástico, fluido e inagotable. Las cosechas crecían espontáneamente y la carne crecía de nuevo sobre los animales en cuanto se los había despedazado.*

*Creación del cosmos. Finalmente los antepasados impusieron al mundo una apariencia que, desde entonces, no ha vuelto a cambiar, leyes que, también desde entonces, siguen en vigor. Produjeron a los hombres haciéndoles salir de las entrañas de la tierra o transformando a los seres mixtos, semianimales, que antes existían. Crearon o formaron al mismo tiempo las distintas especies animales y vegetales. Modelando un solo individuo, modificaban a su semejanza a sus descendientes futuros y todos se beneficiaban, sin nueva intervención de la trasmutación del arquetipo. Fijaron igualmente el mar, la tierra firme, las islas, las*

*montañas. Separaron a las tribus e instituyeron, para cada una, su civilización, sus ritos, sus ceremonias, los detalles de éstas, sus costumbres, sus leyes. Pero por el hecho de contener cada cosa, cada ser dentro de límites precisos, esos límites, desde entonces naturales, los privaban de todos los poderes mágicos que les permitían realizar al instante sus deseos y, sin conocer ningún obstáculo, convertirse inmediatamente en lo que deseaban ser. El orden, en efecto, no se conforma con la existencia simultánea de todas las posibilidades, con la ausencia de toda regla: el mundo conoció entonces las limitaciones infranqueables que confinan a cada especie en su propio estado y que le impiden salirse de él. Todo quedó inmovilizado y se establecieron las prohibiciones para que la organización y la legalidad nuevas no se trastornaran. En fin, la muerte fue introducida en el mundo por la desobediencia del primer hombre, más frecuentemente dicho de la primera mujer, por el error de un mensajero de la divinidad, por la tontería del antepasado torpe, que con frecuencia se esfuerza desmañadamente en imitar los gestos del creador y cuya estúpida obstinación trae consecuencias a la vez cómicas y catastróficas. De todos modos, con la muerte, como el gusano dentro de una fruta, el cosmos salió del caos. La era de la confusión ha terminado, la historia natural empieza, el régimen de la causalidad normal se establece. Al desbordamiento de la actividad creadora sucede la vigilancia necesaria para mantener y conservar en buen estado el universo.*

*Caos y edad de oro. Se comprende que el periodo mítico aparezca revestido de una ambigüedad fundamental: de hecho, se presenta bajo las formas antitéticas del Caos y de la Edad de Oro. La ausencia de barreras seduce casi tanto como repele la falta de orden y de estabilidad. El hombre mira con nostalgia hacia un mundo donde bastaba alargar la mano para coger sabrosas frutas, siempre maduras, donde las complacientes cosechas se hallaban de pronto en los graneros, sin arar ni sembrar, donde se desconocía la dura necesidad del trabajo, donde los deseos se realizaban apenas concebidos sin que se encontrasen mutilados, aniquilados, reducidos por alguna imposibilidad material o alguna prohibición social. La Edad de Oro, la infancia del mundo como la infancia del hombre, responden a este concepto de un paraíso terrenal donde al principio todo es fácil y al salir del cual hay que ganarse el pan con el sudor de la frente. Es el reino de Saturno o de Cronos, sin guerra*

*y sin comercio, sin esclavitud ni propiedad privada. Pero ese mundo de luz, de apacible alegría, de vida fácil y dichosa, es al mismo tiempo un mundo de tinieblas y de horror. El tiempo de Saturno es el de los sacrificios humanos y Cronos devoraba a sus propios hijos. La fertilidad espontánea del suelo no está exenta de inconvenientes. La edad primera se presenta también como la de las creaciones exuberantes y desordenadas, la de los partos monstruosos y excesivos. Unas veces las dos representaciones antagónicas se mezclan inextricablemente, y otras, cuando un esfuerzo de coherencia del espíritu las ha separado, se ve a la mitología distinguir y oponer, hacer que se sucedan un Caos y una Edad de Oro. Éstos aparecen como los dos rostros de la misma realidad imaginaria, la de un mundo sin norma del que habría surgido el mundo ordenado en el que viven actualmente los hombres. Se opone a este último, como el mundo del mito al de la historia, que empieza cuando el primero llega a su fin; como el mundo del sueño, del que lleva a menudo el nombre, al de la vigilia; como el tiempo de la ociosidad, de la abundancia, de la prodigalidad, al tiempo del trabajo, de la insuficiencia, de la economía. Al mismo tiempo, más o menos oscuramente, representa sin duda la infancia. No hace falta acudir para definirlo a esa melancolía sentimental, a esa inclinación de la memoria que impulsan al adulto a embellecer en extremo el recuerdo de sus primeros años, que le parecen de pronto consagrados al juego, horros de preocupaciones, y a los que considera, fuera de toda verosimilitud, como una época de eterna fiesta en un jardín del Edén. Es indudable, sin embargo, que los dos conceptos de la primera edad del mundo y del verde paraíso de los amores infantiles, han influido el uno sobre el otro. Además, es un hecho que antes de las ceremonias de iniciación que lo introducen en los marcos sociales, la actividad del joven ser no se halla sometida a las prohibiciones que limitan la del adulto; igualmente, antes del matrimonio, la sexualidad del adolescente es en general la más libre que puede imaginarse. Parece que entonces el individuo no está aún incluido en el orden del mundo y que, por lo tanto, no corre el riesgo de atacarlo infringiendo leyes que no le conciernen. Vive, por decirlo así, al margen del universo reglamentado y de la sociedad organizada. Sólo pertenece a medias al cosmos, todavía no ha roto todos sus lazos con el universo fabuloso, el más allá, de donde los antepasados sacaron su alma para depositarla y hacerla renacer en el seno de una mujer, su madre.*

Por oposición al orden, a la “historia natural”, la primera edad del

mundo representa un tiempo de universal confusión que no nos imaginamos sin angustia. Entre los esquimales los aspectos contradictorios de la era primitiva parecen íntimamente mezclados. Posee los caracteres de un caos indiferenciado: todo estaba en las tinieblas, no había luz sobre la tierra. No podían percibirse los continentes ni los mares. Los hombres y los animales no se distinguían los unos de los otros, hablaban el mismo lenguaje, habitaban en casas iguales, cazaban del mismo modo. Sin embargo, se reconocen también en la descripción de esa época los rasgos que sirven habitualmente para pintar la Edad de Oro: los talismanes tenían entonces un poder considerable, se podía uno transformar en animal, en planta, en guijarro. La carne del caribú crecía de nuevo sobre el esqueleto del animal después de haberlo comido. Las palas de recoger nieve se desplazaban solas de un lugar a otro, sin que nadie se molestara en cargarlas. Pero esta última posibilidad manifiesta ya, de modo significativo, una mezcla de sentimiento y de temor, comprueba el deseo de un mundo donde todo se realizaría sin esfuerzo, y hace temer que las palas revivan y huyan de pronto de su propietario. Por eso nunca se las deja clavadas en la nieve sin vigilancia.

# LA RECREACIÓN DEL MUNDO

Pesadilla y paraíso a la vez y por las mismas razones, la primera edad aparece como el periodo y el estado de vigor creador del que ha salido el mundo presente, sujeto a las vicisitudes del desgaste y amenazado por la muerte. Renaciendo, por lo tanto, impregnándose en esa eternidad siempre actual, en esa fuente de Juventa de aguas siempre vivas, es como tendrá probabilidades de rejuvenecerse y encontrar de nuevo la plenitud de vida y de robustez que le permitirá afrontar el tiempo para un nuevo ciclo. Ésa es la función que ejerce la fiesta. Ya se la ha definido como una actualización del periodo creador. Adoptando una fórmula exacta de Dumézil, diremos que constituye una abertura en el Gran Tiempo, el momento en que los hombres abandonan el devenir para acercarse a ese receptáculo de fuerzas todopoderosas y siempre nuevas que representa la era primitiva. Se celebra en los templos, en las iglesias, en los lugares santos, que figuran, del mismo modo, aberturas en el Gran Espacio, aquel en que evolucionaban los antepasados divinos y cuyos parajes, cuyas rocas consagradas son los jalones visibles que quedan asociados con los gestos decisivos de los creadores. Se procede a la ceremonia durante una fase crítica del ritmo de las estaciones. Cuando la naturaleza parece renovarse, cuando se afecta un cambio visible a los ojos de todos: al principio o al fin del invierno en los climas árticos o templados, al principio o al fin de la estación de lluvias en la zona tropical. Con una emoción intensa, mezclada de angustia y de esperanza, se acude entonces en peregrinación a los lugares recorridos antaño por los míticos antecesores. El australiano repite con piedad el itinerario que ellos realizaron, se detiene en todos los sitios donde ellos se detuvieron y renueva sus gestos cuidadosamente. Elkin ha subrayado con vigor ese lazo vital, religioso, que rebasa con mucho la simple geografía y que existe entre el indígena y su país: éste, escribe, se presenta a sus ojos como la vía de acceso que le conduce al mundo invisible, que lo pone en comunicación con “las potencias dispensadoras de vida, de las que se benefician la naturaleza y el hombre”. Si tiene que abandonar su región natal, o si la colonización trastorna ésta, se

cree condenado a morir y desfallece; ya no puede recobrar el contacto con las fuentes que periódicamente vivifican su ser.

*Encarnación de los antepasados creadores. La fiesta se celebra de este modo dentro del espacio-tiempo del mito y asume la función de regenerar el mundo real. Suele escogerse con este fin el momento del renuevo de la vegetación y, si es posible, aquel en que abunda el animal totémico. Se acude al lugar donde el antepasado mítico ha creado la especie viva de la que procede el grupo, mediante una ceremonia que éste ha heredado y que sólo él es capaz de realizar debidamente. Unos actores imitan los hechos y gestos del héroe. Llevan máscaras que los identifican con ese antepasado, mitad hombre y mitad animal. Con frecuencia esos accesorios llevan puertecillas que en el momento oportuno descubren bruscamente un segundo rostro y permiten así al portador reproducir las transformaciones instantáneas que tenían lugar en la edad primitiva. Se trata, en efecto, de hacer presentes y activos a los seres del periodo creador, únicos que poseen la virtud mágica de conferir al rito la eficacia deseada. Pero no se establece ninguna clara distinción entre "el fundamento mítico y las ceremonias actuales". Darrill Forde lo ha hecho constar formalmente respecto a los yumas de Colorado; sus informantes confundían sin cesar el rito que tenían costumbre de celebrar y el acto mediante el cual sus antecesores lo habían instituido en su origen.*

Se suelen emplear diversos procedimientos para resucitar el tiempo fecundo de los prestigiosos antepasados. A veces se contentan con recitar los mitos. Éstos son, por definición, relatos secretos y poderosos que describen la creación de una especie, la fundación de una institución. Actúan como palabras clave. Basta recitarlas para provocar la repetición del acto que conmemoran. Otra manera de evocar el periodo mítico consiste en reproducir las pinturas rupestres que sobre las rocas, en galerías apartadas, representan a los antepasados. Al devolverles sus colores, al retocarlas periódicamente (no hay que rehacerlas por completo de una vez: se rompería la continuidad), se resucita a los seres que retratan, se los actualiza, para que aseguren el retorno de la estación de las lluvias, la multiplicación de las plantas y de los animales comestibles, la abundancia de los espíritus niños que dejan encinta a las mujeres y

garantizan la prosperidad de la tribu. Se recurre con frecuencia a una verdadera representación dramática. En Australia, los warramungas remedan la vida del antepasado mítico de cada clan, por ejemplo, para la gente de la serpiente negra, las del héroe Thalawalla, desde el momento en que surgió de la tierra hasta que volvió a ella. Los actores tienen la piel cubierta de un vello que el aire se lleva cuando se agitan. Figuran así la dispersión de los gérmenes de vida que se escapan del cuerpo del antepasado. De ese modo aseguran la multiplicación de las serpientes negras. Entonces los hombres se restauran a su vez, se regeneran, se confirman en su íntima esencia mediante el consumo del animal sagrado. Esto, ya lo hemos visto, es sacrílego, prohibido, cuando se trata de respetar el orden del mundo y no de renovarlo. Pero actualmente los miembros del clan están identificados con los seres de la época mítica que no conocían las prohibiciones y que las han instituido como van a serlo nuevamente. Durante el periodo anterior los oficiantes, en efecto, se han santificado mediante un ayuno riguroso y múltiples prohibiciones que los han hecho pasar progresivamente del mundo profano al dominio de lo sagrado. Se han convertido en antepasados: las máscaras, los ornamentos que llevan son el signo de su metamorfosis. Entonces pueden matar y consumir el animal, cortar y comer la planta en que participan místicamente. Realizan así su comunión con el principio del que sacan su fuerza y en el que beben la vida, absorbiendo con él un nuevo influjo vigoroso. Luego, abandonan a los miembros de otros clanes la especie cuya resurrección acaban de provocar y que han execrado usando los primeros ese alimento santo, idéntico a ellos mismos, y que necesitan probar periódicamente en un gesto de canibalismo vivificador, de fortalecedora teofagia: desde ese momento ya no lo comen libremente, la fiesta se ha terminado, el orden queda, nuevamente, instituido.

*Ritos de fecundidad y de iniciación. Las ceremonias de fecundidad no son las únicas. Otras tienen por objeto hacer entrar a los jóvenes en la sociedad de los hombres, agregándolos así a la colectividad. Son los ritos de iniciación. Parecen exactamente comparables a los anteriores y se fundan como ellos en la representación de mitos relacionados con los orígenes de las cosas y de las instituciones. El paralelismo es absoluto.*

*Las ceremonias de fecundidad aseguran el renacimiento de la naturaleza, las ceremonias de iniciación el de la sociedad. Ya sea que coincidan o que se celebren por separado, consisten igualmente en hacer actual y presente el pasado mítico para hacer surgir de él un mundo rejuvenecido. En el culto maio de Nueva Guinea los novicios que penetran en el emplazamiento sagrado se conducen como recién nacidos: fingen ignorarlo todo, no saber usar ningún utensilio, y encontrarse por vez primera ante los alimentos que les ofrecen. Entonces, para instruirlos, unos actores que encarnan a los antepasados divinos les presentan cada cosa por el orden en que los mitos relatan su creación por intermedio de aquéllos. No se puede indicar mejor hasta qué punto la ceremonia significa la vuelta al caos primordial y el establecimiento detallado de la legalidad cósmica: la llegada al mundo del orden no se realiza de golpe, se efectúa ella misma en orden.*

Según Wirz, las ceremonias maio son idénticas, ya se trate de fecundidad o de iniciación. Sólo difieren por su objeto. En efecto, la sociedad marcha siempre a la par con la naturaleza. El novicio es semejante a la semilla encerrada en el suelo, a la tierra sin arar. Los antepasados en su origen transformaron en hombres a las criaturas monstruosas del Gran Tiempo, las completaron dándoles sus órganos sexuales, sus fuentes de vida y de fecundidad. De la misma manera, la iniciación hace de los neófitos verdaderos hombres. La circuncisión completa su falo. El conjunto de la ceremonia les confiere las diversas virtudes viriles, especialmente el valor, la invencibilidad y, por otra parte, el derecho y el poder de procrear. Conduce hasta la madurez a la nueva generación de hombres, como los ritos realizados para la reproducción de la especie totémica aseguran el crecimiento de la nueva cosecha o de la nueva generación animal.

Además, en los tiempos míticos, estas dos clases de ceremonias (de iniciación y de fecundidad) formaban una sola. Strehlow lo afirma expresamente respecto a Australia, donde sin embargo están más separadas que en ningún otro sitio dentro del ritual: los antepasados recorrían el Gran Espacio con sus novicios y les enseñaban, celebrándolos, los ritos mediante los cuales creaban a los seres o los fijaban en una morfología estable. Los iniciaban así, no con una ceremonia “blanca”, sino con la realización primera y eficaz, con las primicias de su actividad creadora.

*Suspensión del tiempo marcado. De todas maneras, importa primeramente actualizar la edad primitiva: la fiesta es el Caos encontrado y modelado nuevamente. En China se considera que el Ultra-Caos está transformado cuando ha sido atravesado siete veces por los relámpagos. Igualmente, el hombre tiene siete orificios en el rostro y el hombre bien nacido tiene siete en el corazón. El Ultra-Caos está personificado por un hombre estúpido "sin orificio", desprovisto de cara y de ojos. Al final de un banquete, los relámpagos lo atraviesan siete veces: no para matarlo, explica Granet, sino para hacerlo renacer a una vida superior, para modelarlo. El tiro de arco contra el odre parece ligado (en el ritual) con una fiesta de invierno, la borrachera de la larga noche, que se celebra durante los doce últimos días del año y durante la cual se cometen a placer toda clase de excesos. Es una costumbre ampliamente difundida; la fiesta vuelve a traer el tiempo de la licencia creadora, el que precede y engendra el orden, la forma y la prohibición (las tres nociones están unidas y se oponen juntas a la del Caos). Este periodo tiene su lugar indicado en el calendario, por ejemplo, cuando se cuenta el mes por lunaciones y el año por la revolución de la tierra en torno del sol, durante los doce días que quedan en suspenso al final del ciclo solar y permiten acordar los dos modos de medir el tiempo. Esos días intercalados no pertenecen a ningún mes, a ningún año. Están fuera del tiempo marcado, y parecen por lo mismo designados para el retorno periódico y reconstituyente del Gran Tiempo. Esos días de más son el equivalente del año entero, su "réplica" según la expresión del Rig-Veda a propósito de los días sagrados de la mitad del invierno en la India antigua. Cada uno de esos días corresponde claramente a cada uno de los meses, y lo que ocurre en los primeros prefigura lo que sucederá en los segundos; por otra parte, sus nombres son idénticos y se siguen en el mismo orden. Si se cuenta por ciclos de dos años y medio como en el calendario céltico de Coligny, el periodo intercalado comprende treinta días que reproducen la serie de doce meses repetida dos veces y media.*

*Presencia de los aparecidos. Sea cual fuere su duración, ese tiempo ve confundirse el más allá y este mundo; los antepasados o los dioses, encarnados por danzarines enmascarados, vienen a mezclarse con los hombres e interrumpen violentamente el curso de la historia natural.*

*Están presentes en las fiestas totémicas australianas, en el pilou neocaledonio, en las ceremonias de iniciación papúes y norteamericanas. Del mismo modo los muertos salen de sus moradas e invaden el mundo de los vivos. Pues durante esta suspensión del orden universal que constituye el cambio de año, todas las barreras se derriban y nada impide ya a los difuntos que visiten a sus descendientes. En Siam un personaje infernal abre entonces las puertas del abismo y los muertos vuelven a ascender por tres días hasta la luz del sol. Un rey de ocasión gobierna el país con las prerrogativas de un verdadero soberano, mientras que el pueblo se entrega a los juegos de azar (actividad tipo de riesgo y de dilapidación, directamente opuesta a la acumulación lenta y segura de las riquezas por el trabajo). Entre los esquimales, durante las fiestas de invierno, las almas vienen a reencarnarse en los miembros de la "estación", afirmando así la solidaridad, la continuidad de las generaciones del grupo. Se las despide luego solemnemente para que las condiciones normales de la existencia reanuden su curso. Cuando el periodo de fiestas se ha dividido y éstas se distribuyen en todo el año, se advierte siempre una época en que los difuntos tienen libertad para dispersarse entre los vivos. Después, expirado el plazo de tiempo que se les señala para su invasión anual, se los reexpide a sus dominios mediante un conjuro explícito. En Roma, a fechas fijas, se levanta la piedra que cierra el mundus, orificio del Palatino que se considera como la vía de acceso al mundo infernal, como la contracción de ese mundo mismo y, como su nombre indica, paralelo exacto del mundo de los vivos cuya simetría representa en el más allá, resumen, a la vez, del Gran Espacio frente a la extensión profana y orificio que permite su comunicación. Entonces las almas vagan libremente por la ciudad como en los tres días de mayo, al terminar los cuales el jefe de cada familia los expulsa de su casa escupiendo habas, que hasta el año siguiente lo salvan a él y a los suyos de su incursión. La vuelta de los muertos suele estar con frecuencia unida al cambio de tiempo: en toda Europa, es principalmente en la noche de San Silvestre, es decir, la última noche del año, cuando los aparecidos, los espectros y fantasmas tienen permiso para hacer estragos entre los vivos.*

## FUNCIÓN DEL DESENFRENO

Este entreacto de confusión universal constituido por la fiesta aparece así realmente como la duración de la suspensión del orden del mundo. Por eso se permiten entonces todos los excesos. Lo importante es obrar en contra de las normas. Todo debe efectuarse al revés. En la época mítica, el curso del tiempo estaba invertido: se nacía viejo, se moría niño. En esas circunstancias dos razones concurren para recomendar el desenfreno y la locura. Para estar más seguro de encontrar nuevamente las condiciones de existencia del pasado mítico, hay que ingeniarse en hacer lo contrario de lo que se hace habitualmente. Por otra parte, toda exuberancia manifiesta un suplemento de vigor que sólo puede traer abundancia y prosperidad en la renovación esperada. Una y otra causa conducen a infringir las prohibiciones y a rebasar la medida, a aprovechar la suspensión del orden cósmico para contrariar la regla cuando ésta prohíbe, para abusar sin tasa cuando permite. Por eso se violan sistemáticamente todas las prescripciones que protegen el buen orden natural y social. Sin embargo, esas transgresiones no dejan de constituir sacrilegios. Atacan las normas que regían la víspera y que están destinadas a ser de nuevo mañana las más santas e inviolables. Son verdaderamente sacrilegios mayores.

De un modo general, toda circunstancia en que la existencia de la sociedad y del mundo parece vacilar y exige ser renovada por el influjo de un vigor joven y excesivo queda asimilada al instante patético del cambio del tiempo. No es asombroso que en esas condiciones se recurra a licencias análogas o idénticas a las de los días intercalares para equilibrar la actuación de una plaga, como se nos cuenta de tal tribu australiana en caso de epidemias, de tal otra al aparecer una aurora austral, que los indígenas consideran como un incendio celeste que amenaza consumirlos: entonces los ancianos ordenan el intercambio de mujeres. Es indudable que los indígenas tienen la sensación de que restauran el universo, cuando se ve a los fidjianos proceder en caso de mala cosecha, cuando temen pasar hambre, a una ceremonia que llaman “creación de la tierra”. Ésta,

en efecto, acaba de mostrar su agotamiento. Se impone rejuvenecerla, hacerla renacer, conjurar la ruina que acecha al mundo y a los hombres.

*Sacrilegios sociales con ocasión de la muerte del rey. Cuando la vida de la sociedad y de la naturaleza se encuentra resumida en la persona sagrada del rey, la hora de su muerte determina el instante crítico, y este suceso es el que desencadena las licencias rituales. Éstas toman entonces el aspecto que corresponde exactamente a la catástrofe sobrevenida. El sacrilegio es de orden social. Se perpetra a costa de la majestad, de la jerarquía y del poder. No existe caso alguno en que pueda afirmarse que el desencadenamiento de las pasiones, tanto tiempo contenidas, se aproveche del desfallecimiento obligado del gobierno o de la ausencia transitoria de autoridad. Pues jamás se opone la menor resistencia al frenesí popular: se lo considera tan necesario como lo era la obediencia al monarca difunto. En las islas Sandwich la multitud, al conocer la muerte del rey, comete todos los actos que se consideran criminales en época ordinaria: incendia, saquea, mata, y se obliga a las mujeres a prostituirse públicamente. En Guinea, relata Bosman, en cuanto el pueblo se entera de la muerte del rey, "cada uno roba a su prójimo a más y mejor", y esos robos continúan hasta la proclamación del sucesor.*

En las islas Fidji los hechos son aún más claros: la muerte del jefe da la señal del saqueo, las tribus sometidas invaden la capital cometiendo toda clase de bandidajes y depredaciones. Para evitarlas, se decide con frecuencia mantener en secreto la muerte del rey, y cuando las tribus llegan y preguntan si falleció el jefe con la esperanza de entrar a saco en el lugar, se les contesta que su cuerpo ya está en descomposición. Entonces se retiran decepcionadas, pero dóciles, por haber perdido la oportunidad. Se ve claramente en este ejemplo que el tiempo de licencia es exactamente el de la descomposición del cuerpo del rey, es decir, el del periodo agudo de la infección y la mancha representadas por la muerte, el tiempo de su absoluta y plena virulencia, eminentemente activa y contagiosa y de la cual debe protegerse la sociedad demostrando su vitalidad, y que sólo acaba con la eliminación completa de los elementos putrescibles del cadáver real, cuando ya sólo queda del despojo un duro y sano esqueleto incorruptible.

Entonces se considera que la fase peligrosa ha pasado. Puede restablecerse el curso normal de las cosas. Empieza un nuevo reinado tras el tiempo de incertidumbre y confusión durante el cual se efectuaba la licuefacción de las carnes del conservador.

En efecto, el rey es esencialmente un conservador, cuyo papel consiste en mantener el orden, la medida, la regla, principios todos que se desgastan, envejecen y mueren con él, y que al mismo tiempo que decrece su integridad física pierden su fuerza y su virtud eficaz. Por eso su muerte inicia una especie de interregno de la virtud eficaz inversa, es decir, del principio de desorden y de exceso, generador de la efervescencia, de la cual renace un orden nuevo y regenerado.

*Sacrilegios alimentarios y sexuales. Del mismo modo, los sacrilegios alimentarios y sexuales tienen por objeto en las sociedades totémicas asegurar al grupo, durante un nuevo periodo, subsistencia y fecundidad. Las licencias están ligadas a la ceremonia de la renovación del animal sagrado o a la de la integración de los muchachos a la sociedad de los hombres. En efecto, esos ritos abren un nuevo ciclo vital y desempeñan, por lo tanto, exactamente el mismo papel que los cambios de tiempo en las civilizaciones más diferenciadas. Constituyen también éstas una vuelta al caos, una fase en que la existencia del universo y de la legalidad se pone de pronto en entredicho. Entonces se violan las prohibiciones que en época ordinaria aseguran el buen funcionamiento de las instituciones, la marcha regular del mundo, y distinguen lo permitido y lo prohibido. Se mata y se consume la especie venerada por el grupo, y paralelamente al gran crimen alimentario se comete el gran crimen sexual: se infringe la ley de la exogamia. Al abrigo de la danza y de la noche, sin tener en cuenta los lazos de parentesco, los hombres del clan se unen con las esposas del clan complementario, que son, por lo tanto, originarias del suyo y que por esa razón les están prohibidas. Entre los warramungas, cuando las gentes de la fratría uluuru celebran su ceremonia de iniciación, al caer la noche, traen sus mujeres a los de la fratría kingilli que han hecho para ellos, como se recuerda, todos los preparativos de la fiesta, y entonces éstos se unen a esas mujeres que, sin embargo, pertenecen a su fratría. Esas uniones incestuosas suscitan de ordinario el escalofrío del terror y de la abominación, y los culpables*

*sufren los más severos castigos. Pero durante las fiestas son permitidas y obligatorias. Hay que subrayar que esos sacrilegios se consideran tan rituales y santos como las prohibiciones que infringen. Proceden lo mismo que éstas de lo sagrado. Durante la celebración del pilou, la gran fiesta neocaledonia, interviene, según cuenta Leenhardt, un personaje enmascarado que se conduce a la inversa de todas las normas. Hace todo lo que les está prohibido a los demás. Encarnando al antepasado con el que su máscara le identifica, copia y renueva los actos de su patrón mítico que "persigue a las mujeres encintas y trastoca las nociones pasionales y sociales".*

*Mito e incesto. Se trata nuevamente de adoptar una conducta conforme con el ejemplo legendario ofrecido por los antepasados divinos: pues bien, éstos practicaban el incesto.*

La pareja original está casi siempre compuesta por el hermano y la hermana. Sucede así en múltiples tribus oceánicas, africanas y americanas. En Egipto, Nut, la diosa cielo, venía todas las noches a unirse con su hermano Keb, el dios tierra. En Grecia, Cronos y Rhea son igualmente hermanos, y si Deucalión y Pyrrha, que repueblan al mundo tras un diluvio, no lo son, por lo menos son primos de aquellos a quienes separa la ley exogámica. Más aún, el incesto es característico del Caos: se implican mutuamente. El Caos es el tiempo de los incestos míticos y en general se supone, ya lo vimos, que el incesto desencadena catástrofes cósmicas. Entre los achantis africanos, si el que se une a una mujer prohibida, comprometiendo así el orden universal, no ha recibido su justo castigo, los cazadores no pueden matar nada en los bosques, las cosechas dejan de crecer, las mujeres no paren, los clanes se mezclan dejando de existir: "Entonces todo es Caos en el mundo", concluye claramente el observador.

Entre los esquimales el libertinaje sexual manifiesta de modo evidente la vuelta al periodo mítico. Las orgías se celebran con motivo de la fiesta de la extinción de las lámparas, que tiene lugar en el solsticio de invierno. Entonces se apagan y se vuelven a encender simultáneamente todas las lámparas del lugar. Se hace así perceptible el cambio de año, se lo localiza y manifiesta. Durante la oscuridad que simboliza el Caos las parejas se unen bajo el hondo

banco que bordea las paredes de la casa invernal. Se ha realizado el intercambio de todas las mujeres. A veces se sabe cuál es el principio que determina esas uniones temporales: en Alaska y en la sonda de Cumberland, un actor enmascarado, que personifica a la diosa Sedna, empareja a los hombres y a las mujeres según sus nombres, es decir, como lo estaban los antepasados legendarios cuyos nombres llevan. La desaparición de las normas ordinarias de la reglamentación sexual sólo significa un afloramiento pasajero del tiempo creador ya pasado.

Los mitos de incesto son mitos creadores. Explican generalmente el origen de la raza humana. La virtud de la unión prohibida y característica del Gran Tiempo se añade a la fecundidad normal de las uniones sexuales. Las prácticas eróticas son particularmente importantes entre los papúas kiwais y mari-anims: se limitan a reproducir las que sirvieron a los antepasados para crear las plantas útiles. En la fiesta, como ha observado Lévy-Bruhl, el desenfreno es igualmente eficaz por magia simpática y por la participación en el poder creador de los seres de la primera edad.

*Valor del desenfreno sexual. El acto sexual posee ya en sí mismo un poder fecundante. Es cálido, como dicen los tongas, o sea que desarrolla una energía capaz de aumentar, de excitar a todas las que se manifiestan en la naturaleza: la orgía de virilidad, que motiva la fiesta, ayuda, pues, al funcionamiento de aquélla por el solo hecho de estimular y reanimar las fuerzas cósmicas. Pero ese resultado podría ser también efecto de cualquier otro exceso, de cualquier otro frenesí. No hay ninguno que no desempeñe su papel en la fiesta. Como el orden que conserva pero que se desgasta se funda en la medida y la distinción, el desorden que reina implica confusión y exceso. En China una continua barrera de prohibiciones separa a los sexos en todas las manifestaciones de la vida pública o privada. El hombre y la mujer trabajan separados en cosas distintas; más aún, nada de lo que pertenece al uno debe entrar en contacto con lo que procede del otro. Pero en las fiestas, durante los sacrificios, la labranza ritual, la fundición de los metales, cada vez que hay que crear, se requiere la actuación conjunta del hombre y de la mujer. "La colaboración de los sexos —escribe Granet— tenía tanta más eficacia cuanto que siendo sacrílega en tiempo normal se reservaba para*

*momentos sagrados." Así, las fiestas invernales se terminan en una orgía, donde hombres y mujeres combaten y se arrancan las vestiduras. Esto se hacía, sin duda, menos para desnudarse que para revestirse con las prendas conquistadas. En efecto, el intercambio de vestiduras aparece como la rúbrica misma del estado de Caos, como el símbolo del trastocamiento de los valores. Solía realizarse en las saceas babilónicas y, entre los judíos, en la fiesta orgiástica de purim, como violación directa de la ley de Moisés. Hay que entroncar sin duda con ritos de esta especie el doble disfraz de Hércules y de Onfalia. En Grecia, en todo caso, la fiesta argiva del intercambio de vestiduras entre muchachos y muchachas lleva el nombre bien significativo de hybristika. Pues la hybris representa el ataque al orden cósmico o social, el exceso que pasa de la raya. Los textos la presentan como caracterizando a los centauros, los monstruos mitad hombres mitad animales de la mitología, que raptan a las mujeres y comen carne cruda, encarnados, como reconoce Dumézil, por los miembros de cofradías iniciadas y enmascaradas, que intervienen violentamente al cambiar el año, y, como sus antepasados legendarios, típicos transgresores de todas las prohibiciones.*

*Excesos fecundos. La fecundidad nace del exceso. La fiesta añade a la orgía sexual la ingestión monstruosa de bebidas y alimentos. Las fiestas "primitivas", preparadas con gran anticipación, presentan en alto grado ese carácter que se ha conservado de modo sorprendente en las civilizaciones más refinadas. En las antesterias atenienses se daba a cada uno un odre de vino: entonces se organizaba una especie de torneo en donde vencía el primero que vaciaba su odre. Durante purim, el Talmud indica que se debía beber hasta que no se pudieran distinguir los dos gritos específicos de la fiesta: "Maldito sea Amán" y "Bendito sea Mardoqueo". En China, si hemos de dar crédito a los textos, se acumulan los víveres "en montones más altos que una colina", se cavan estanques que se llenan de vino y sobre los cuales podrían navegar las embarcaciones, lo mismo que se podrían organizar carreras de carros sobre los montones de víveres. Cada uno debe atracarse hasta el límite de lo posible, llenarse como un odre distendido. La exageración de las descripciones tradicionales manifiesta otro aspecto de los excesos rituales: el torneo de jactancia y charlatanería que acompaña al despilfarro de riquezas amontonadas, sacrificadas. Ya se sabe la importancia que tenían los duelos de vanidad en los festines y las orgías*

*de los germanos, de los celtas y de otros muchos pueblos. Es preciso forzar la prosperidad de las próximas cosechas gastando sin tasa el contenido de los graneros, y exagerando aun mediante el gesto y la palabra. Se abren concursos ruinosos para ver quién dará la más rica prenda en una especie de apuesta con el destino, con objeto de hacerle devolver con exceso, al céntuplo, lo que haya recibido. Cada uno pensaba obtener, concluye Granet, comentando las proezas chinas, "una remuneración mejor, un rendimiento más grande de sus trabajos futuros". Los esquimales hacen el mismo cálculo. Esos intercambios y las distribuciones de presentes que acompañan las fiestas de sedna o la expulsión de las almas en el más allá, poseen una eficacia mística. Hacen la caza provechosa. "Sin generosidad, no hay suerte", señala Mauss, fundándose en la observación de "que el intercambio de regalos tiene por efecto producir la abundancia de riquezas". El que aún se practica en Europa con motivo del año nuevo aparece como un mezquino vestigio de una circulación intensa de todos los tesoros, antaño destinada, al cambiar el año, a regenerar la existencia cósmica y a fortalecer la cohesión de la existencia social. La economía, la acumulación, la medida, definen el ritmo de la vida profana; la prodigalidad y el exceso, el de la fiesta, el del intermedio periódico y exaltante de vida sagrada que interrumpe aquélla, devolviéndose salud y juventud.*

Del mismo modo, a los gestos reglamentados del trabajo que permiten acumular las subsistencias, se opone la agitación frenética de la francachela que las despilfarra. La fiesta, en efecto, no comprende sólo orgías consumidoras, de la boca y del sexo, sino también orgías de expresión, del verbo o del ademán. Gritos, injurias, duelo de bromas groseras, obscenas o sacrílegas entre un público y un cortejo que lo atraviesa (como en el segundo día de las antesterias, en las leneanas, los grandes misterios, el carnaval, la fiesta medieval de los locos), lucha de invectivas y apodos entre el grupo de las mujeres y el de los hombres (como en el santuario de Demeter Mysia cerca de Pellana de Acaya), constituyen los principales excesos de palabra. Los actos no se quedan atrás: mímicas eróticas, gesticulaciones violentas, luchas simuladas o reales. Las contorsiones obscenas de Baubo, provocando la risa de Demeter, despiertan a la naturaleza de su letargo devolviéndole la fecundidad. Se danza hasta el agotamiento, se gira hasta el vértigo. Pronto se llega a la brutalidad: en la ceremonia del fuego entre los

warramungas, doce de los participantes cogen antorchas encendidas. Uno de ellos desafía a los que tiene enfrente sirviéndose de su antorcha como de un arma: prestamente se inicia el tumulto general en que las antorchas crepitan golpeando las cabezas y salpicando de ardientes centellas los cuerpos de los que combaten.

*Parodia del poder y de la santidad. Los actos prohibidos y excesivos no bastan para señalar la diferencia entre el periodo de desenfreno y el normal. Se les añaden actos al revés. La gente se ingenia en realizar exactamente al contrario el proceder usual. La inversión de todas las relaciones parece una prueba evidente del retorno del Caos, de la época de la fluidez y de la confusión. Por eso las fiestas donde se procura hacer revivir la primera edad del mundo, las cronias griegas o las saturnales romanas, de nombres tan significativos, comprenden el trastorno del orden social. Los esclavos comen en la mesa de sus amos, los mandan, se ríen de ellos, y éstos les sirven, los obedecen, soportan sus afrentas y sus reprimendas. En cada casa se constituye un Estado en miniatura: las altas funciones, los cargos de pretores y cónsules se confían a los esclavos que ejercen entonces un poder efímero y paródico. En Babilonia se invertían los rangos en la fiesta de las saceas: en cada familia, un esclavo vestido de rey mandaba por un tiempo limitado en toda la casa. Un fenómeno análogo se producía en el Estado. En Roma elegíase un monarca que daba a sus súbditos de un día órdenes ridículas como la de dar la vuelta a la habitación llevando sobre los hombros a una tocadora de flauta. Algunos datos hacen suponer que el falso rey tenía en épocas anteriores un fin trágico; todos los desenfrenos, todos los excesos le estaban permitidos, pero se le sacrificaba sobre el altar del dios-soberano, Saturno, a quien había encarnado durante treinta días. Ya muerto el rey del Caos, todo se reintegraba al orden, y el gobierno usual dirigía de nuevo un universo organizado, un Cosmos. En Rodas, al finalizar las cronias se sacrificaba a un prisionero previamente embriagado. En las saceas babilónicas se ahorcaba o se crucificaba a un esclavo que durante la fiesta había desempeñado en la ciudad el papel de rey, utilizando a las concubinas de éste y dictando órdenes en su lugar, dando al pueblo ejemplo de desenfreno y de lujuria. Indudablemente es preciso relacionar a estos falsos reyes, destinados a morir tras haberse mostrado durante el alejamiento anual del poder ordinario excesivamente tiranos y libertinos, con ese Nahusha,*

*igualmente excesivo y desenfrenado, que reina sobre el mundo y los cielos durante el retiro de Indra "más allá de los noventa y nueve cursos de agua", tras el asesinato de Vritra, o también de ese Mithothyn, el mago usurpador que gobierna el universo durante el retiro de Odín, cuando éste se destierra para purificarse de la mancha que ha contraído por culpa de su mujer Frigga, es decir, más generalmente con los soberanos provisionales que, sobre todo en los mitos indoeuropeos, ocupan el sitio del verdadero amo de los dioses cuando éste va a hacer penitencia por los pecados de que se ha hecho responsable en el ejercicio mismo de su autoridad.*

Todo invita a considerar el carnaval moderno como una especie de eco agónico de las fiestas antiguas del tipo de las saturnales. Un maniquí de cartón, que figura un rey enorme, pintarrajeado y cómico, suele ser fusilado, quemado o ahogado al terminar las fiestas. El rito ya no tiene valor religioso, pero su motivo está claro: en cuanto una efigie remplaza a la víctima humana, el rito tiende a perder su valor expiatorio y fecundante, su doble aspecto de liquidación de las faltas pasadas y de creación de un mundo nuevo, y toma un carácter de parodia ya evidente en la fiesta romana y que desempeña el papel esencial en la fiesta de los inocentes o de los locos durante el medievo. En las proximidades de la navidad se inicia un periodo de regocijo para el clero menor. Se procede a la elección de un papa, de un obispo o de un abate de mentirijillas que ocupa su trono hasta la víspera de la epifanía. Esos sacerdotes llevan vestiduras femeninas, entonan estribillos obscenos o grotescos con la música de los himnos litúrgicos, transforman el altar en mesa de taberna donde se emborrachan, queman en el incensario restos de zapatos viejos, y cometen, en una palabra, todas las inconveniencias imaginables. Finalmente se introduce en la iglesia, con gran pompa, un burro revestido con una rica casulla, en cuyo honor se celebran los oficios. En esas parodias burlescas y sacrílegas se descubre fácilmente la antigua preocupación de invertir anualmente el orden de cosas. Quizá también se perciba aún en el intercambio de papeles entre monjas y educandas en el gran convento de la Congregación de Nuestra Señora, en París, el día de los inocentes; las alumnas se vestían con los hábitos de las religiosas y daban las clases mientras éstas se colocaban en los bancos y hacían como que escuchaban. Esta misma fiesta comprendía en el monasterio franciscano de Antibes un intercambio

de funciones entre sacerdotes y legos. Los clérigos remplazaban a los hermanos legos en la cocina y en el jardín, y aquéllos decían la misa. Poníanse ese día ornamentos sacerdotales hechos girones y al revés, y leían los libros santos teniéndolos en esa misma forma.

*Regulación e infracción. Indudablemente no hay que ver en esas manifestaciones tardías más que la aplicación automática a un nuevo medio de una especie de mecanismo de contradicción, heredado de los tiempos en que se sentía vivamente la necesidad de hacerlo todo al revés o con exceso en el momento del cambio de año. Parece que sólo se hubieran retenido el principio del rito y la idea de la sustitución temporal por un poder burlesco del poder regular y ordinario. Ya se ha reconocido que la fiesta representa un conjunto mucho más complejo. Significa la despedida al tiempo caduco, al año concluido, y al mismo tiempo la eliminación de los despojos producidos por el funcionamiento de toda economía, de las manchas inherentes al ejercicio de todo poder. Además, se vuelve al Caos creador, a la rudis indigestaque moles, de la que nació y renacerá el universo organizado. Se inicia un periodo de licencia durante el cual las autoridades regulares se retiran. En Tonkín el gran sello de la justicia quedaba entonces encerrado en un cofrecillo, con la efigie boca abajo para representar el sueño de la ley. Se cerraban los tribunales, y de todos los delitos sólo se tenían en cuenta los homicidios, y por otra parte, para juzgar a los culpables de éstos, se esperaba que volviese el reinado de la ley. Mientras tanto, se confiaba el poder a un monarca encargado de infringir todas las prohibiciones, y de entregarse a todos los excesos. Personificaba al soberano mítico de la Edad de Oro-Caos. El desenfreno general rejuvenece al mundo, estimula las fuerzas vivificadoras de la naturaleza entonces amenazada de muerte. Cuando se trata luego de restablecer el orden, de modelar el nuevo universo, se destrona al rey de ocasión, se le expulsa y sacrifica, y esto facilita eventualmente su identificación con el representante del tiempo antiguo, cuando éste era encarnado por un chivo expiatorio cazado o muerto. Los difuntos aparecidos son nuevamente expulsados. Los dioses, los antepasados, se retiran del mundo de los hombres. Los danzarines que los representaban entierran sus máscaras y borran sus pinturas. Vuelven a alzarse barreras entre los hombres y las mujeres; las prohibiciones sexuales y alimentarias entran de nuevo en vigor. Una vez concluida la restauración, la fuerza de los excesos necesarios a la*

*regeneración debe ceder el sitio al espíritu de mesura y docilidad, a ese temor que es el principio de la sabiduría, a todo lo que mantiene y conserva. Al frenesí sucede el trabajo; al exceso, el respeto. Lo sagrado de reglamentación, el de las prohibiciones, organiza y hace durar la creación conquistada por lo sagrado de infracción; uno gobierna el curso normal de la vida social, el otro preside su paroxismo.*

*Gasto y paroxismo. En su plenitud, en efecto, la fiesta debe definirse como el paroxismo que a la vez purifica y renueva a la sociedad. No es sólo su punto culminante en el aspecto religioso, sino también en el económico. Es el instante de la circulación de la riqueza, de las transacciones más importantes, de la distribución prestigiosa de los tesoros acumulados. Aparece como el fenómeno total que manifiesta la gloria de la colectividad y la impregna de su ser; el grupo se regocija entonces de los nacimientos que demuestran su prosperidad y aseguran su porvenir. Recibe en su seno a sus nuevos miembros mediante la iniciación que funda su vigor; se despide de los muertos y les afirma solemnemente su fidelidad. Es también el momento en que, en las sociedades jerarquizadas, las distintas clases sociales se acercan y fraternizan, y en que en las sociedades compuestas de fratrías los grupos complementarios y antagónicos, confundiéndose, testimonian su solidaridad y hacen colaborar en la obra creadora los principios místicos que encarnan y que generalmente se evita mezclar. "Nuestras fiestas — explica un canaco— señalan el movimiento de la lezna que sirve para unir las distintas partes del tejado de paja, para formar un solo tejado, una sola palabra." Leenhardt no vacila en comentar esa declaración en los siguientes términos: "Así la cima de la sociedad canaca no es una cabeza jerárquica, un jefe, sino el mismo pilou; el momento de la comunión de los clanes aliados, que todos juntos, en el fervor de los discursos y de las danzas, exaltan a los dioses, a los tótem, a los invisibles que son las fuentes de vida, el apoyo del poder, la condición de la sociedad misma". En efecto, cuando esas fiestas agotadoras y ruinosas han cesado, bajo la influencia de la colonización, la sociedad ha perdido su lazo de unión, disgregándose.*

Por muy diferentes que se las imagine y que aparezcan, reunidas en una sola estación o diseminadas en el curso del año, las fiestas parecen cumplir en todas partes una función análoga. Constituyen

una ruptura en la obligación del trabajo, una liberación de las limitaciones y las servidumbres de la condición humana: es el momento en que se vive el mito, el sueño. Se existe en un tiempo, en un estado donde sólo se debe gastar y desgastarse. Los móviles adquisitivos no están en uso; hay que dilapidar, y cada uno despilfarra a más y mejor el oro, los víveres, el vigor sexual y muscular. Pero parece que en el transcurso de su evolución las sociedades tienden hacia la indiferenciación, la uniformidad, la igualdad de niveles, el aflojamiento de las tensiones. La complejidad del organismo social, a medida que se acusa, soporta menos la interrupción del curso ordinario de la vida. Es preciso que todo continúe hoy como ayer y mañana como hoy. Por eso el periodo de distensión se ha individualizado y la oposición entre las vacaciones y el periodo de trabajo parece continuar ahora la antigua alternativa de la francachela y la labor, del éxtasis y del dominio de sí que hacía renacer anualmente el orden del Caos, la riqueza de la prodigalidad, la estabilidad del desenfreno.

[1] Es inútil señalar que esta teoría de la fiesta está lejos de agotar sus diferentes aspectos. En particular debía articularse con una teoría del sacrificio. Éste, en efecto, parece una especie de contenido privilegiado de la fiesta. Es como su movimiento interior que la resume o le presta su sentido. Parecen estar en igual relación que el alma y el cuerpo. En la imposibilidad de poder insistir sobre esta íntima conexión (había que escoger), me he esforzado en poner de manifiesto la atmósfera sacrificatoria que es la de la fiesta, con la esperanza de hacer ver al lector que la dialéctica de la fiesta duplica y reproduce la del sacrificio.

# V. LO SAGRADO, CONDICIÓN DE LA VIDA Y PUERTA DE LA MUERTE

LA SOCIEDAD y la naturaleza descansan sobre la conservación de un orden universal, protegido por múltiples prohibiciones que aseguran la integridad de las instituciones, la regularidad de los fenómenos. Todo lo que parece garantizar su salud, su estabilidad, está considerado como santo; todo lo que parece comprometerlas se tiene por sacrílego. La mezcla y el exceso, la innovación y el cambio, son igualmente temidos. Se presentan como elementos de desgaste o de ruina. Las diversas clases de ritos tienden a expiarlos, es decir, a restaurar el orden que perturbaron y a admitirlos a ellos mismos en ese orden, neutralizando la fuerza peligrosa, la virulencia, revelada por el solo hecho de su intrusión, de su erupción en un mundo que sólo quiere perseverar en su ser y que se entrega a la inmovilidad. Entonces lo sagrado de cohesión se opone a lo sagrado de disolución. Lo primero sostiene el universo profano, lo segundo lo amenaza, lo sacude, pero lo renueva y lo salva de una lenta agonía.

Lo que funda así la cohesión y la seguridad se nutre de sacrificios y de renunciamientos. Al contrario, lo que trae un suplemento de poder o de goce, toda manifestación de vitalidad, implica un riesgo, un azar. No hay que vivir, si no se quiere morir, ni devenir si no se quiere dejar de ser. Si quisiéramos expresar en fórmulas abstractas el concepto del mundo que parece sugerir la polaridad de lo sagrado, su papel alternativamente inhibitorio y estimulante, tendríamos que describir el universo (y todo, dentro del universo), como una composición de resistencia y de esfuerzos. Por una parte, las prohibiciones protegen el orden del mundo, contienen el exceso, aconsejan una actitud de humildad, un saludable sentimiento de dependencia. Por otra, el reconocimiento del obstáculo crea la energía capaz de derribarlo, la sumisión implica la posibilidad de la arrogancia y la rebeldía; de la estabilidad nace el movimiento; a la vana conservación de las riquezas y las fuerzas se opone su

consumo fecundo, que sin duda las destruye, pero que asegura de ese modo su resurrección. Si el grano no muere…

*Inercia y energía. La mitología opone con frecuencia, en una forma u otra, esos elementos antitéticos de lo sagrado, que parecen representar, uno, la tentación de la pasividad; otro, la de la actividad. Así aparece, por ejemplo, la distinción que hacen los canacos entre los tótem y los dioses. Los primeros son los reguladores de la vida. Para contentarlos se respetan las prohibiciones y se doblega uno a la disciplina necesaria para la buena administración, la perfecta conservación de la naturaleza y de la sociedad y la dichosa perpetuación de los flujos vitales. Los tótem, por lo tanto, pertenecen al linaje materno, los viejos tíos velan por ellos, los salvan de todo ataque, contienen a sus sobrinos en sus impulsos temerarios y en las empresas arriesgadas por las cuales anhelan confirmar su valor y adquirir prestigio. A la inversa, los dioses, héroes o antepasados, representan para los que soportan mal la tiranía prudente del linaje materno los modelos gloriosos que suscitan su confianza, justifican y patrocinan su ambición, y cuyo destino mítico presagia de modo magnificado y exaltador su destino real. En cierto sentido los tótem son los guardianes de las reglas y las limitaciones que los dioses impulsan a infringir. Ese juego de la defensa y la ofensa, de las restricciones que impone el tótem y de las conquistas cuyo ejemplo brinda el dios, pone a la sociedad canaca al abrigo del doble peligro de la anarquía y de la muerte, de una agitación desordenada y estéril y de un estancamiento próximo a la inmovilidad. El antagonismo mítico responde a un antagonismo sexual y social: "los dioses son cosa de los hombres", afirma un indígena; "los tótem proceden de las mujeres". Leenhardt desentraña todo el sentido de esta fórmula mostrando cómo el vértigo del poder que se apodera de los jóvenes jefes y los impulsa a no tener en cuenta los derechos y la dignidad de los parientes maternos, instituye un conflicto permanente entre los dos polos de la existencia colectiva que encarnan respectivamente los ancianos tíos velando por la transmisión de la herencia vital y sus sobrinos devorados por un anhelo de poder y de renovación: "El lado vida —escribe— mantiene la necesidad de la observancia y de las normas de vida, el lado poder opone las ventajas de la fuerza y de la riqueza". Este antagonismo de la prudencia y la audacia, del amor al reposo y del espíritu de aventura, se presenta como el aspecto de la existencia colectiva que repercute más*

*visiblemente en la manera como el individuo considera lo sagrado. Tan pronto el conflicto se ve solamente proyectado por la conciencia en los mitos y cuentos, como se inscribe en los hechos mismos por una competencia efectiva por la preeminencia: "el tío materno cae bajo el yugo del sobrino", afirma un proverbio malgache que, debidamente adaptado, podría servir no sólo a propósito de la rivalidad entre ancianos y jóvenes, sino para la de los organismos estáticos y dinámicos de la sociedad, la lucha entre los elementos que le conservan el ser y de los que le impulsan a gastarlo.*

Del mismo modo, en la mitología griega se ha reconocido en la idea de moira, en la noción de una ley de distribución, impersonal, ciega e imparcial, el elemento pasivo de lo sagrado con el que tropieza el elemento activo representado por la voluntad de los héroes o de los dioses. Éstos pueden "corregir" el destino, falsear la fatalidad: en la Ilíada depende de Zeus cambiar la suerte de su hijo Sarpedón, cuya última hora ha llegado, pero el peligro de esa transgresión es tan grande que el dios no se atreve a asumir la responsabilidad. Haciendo prevalecer sobre la legalidad cósmica su capricho personal, daría el ejemplo del desorden y de la rebeldía, crearía un precedente funesto que permitiría a cada uno de los dioses, y después a los mortales, satisfacer a su antojo los impulsos y las exigencias de sus instintos. Frente a la uniformidad del ordenamiento universal, los dioses aparecen como principios de individualización. Tienen una personalidad. Fijan un tipo. Los jóvenes se reconocen en un dios joven del tipo de Apolo; las vírgenes, en una Artemisa; las esposas, en una Hera. No sólo las edades y los sexos tienen así sus santos patronos, sino también las castas, las clases sociales y los gremios. Los guerreros poseen un semejante divino en Indra, los herreros en Hefaistos.

El orden del mundo supone la barrera de las inhibiciones; el ejemplo de los dioses y de los héroes estimula a franquearlas. Uno frena la acción, otro provoca la proeza. Reinan alternativamente en la sociedad: uno, durante la fase inerte, el tiempo laborable; el otro, en la fase de paroxismo, la fiesta. Las afirmaciones de vitalidad excesiva, embriaguez, violencia, éxtasis, festines y orgías, prodigalidad y juegos de azar, severamente reprimidas en los periodos estáticos porque sustraerían los brazos del hombre al trabajo colectivo, su alma a las preocupaciones comunes y sus

riquezas a la fortuna pública, se convierten, por el contrario, en periodo de crisis, en un medio de comunión exaltadora que da la sensación de un rejuvenecimiento, de una refundición de la sociedad y que, por lo tanto, la refunden y rejuvenecen en efecto, puesto que en esos asuntos el sentimiento precede al hecho y lo engendra.

*Adentramiento de lo sagrado. Sin embargo, desde que la civilización da los primeros pasos, desde que se inicia la división del trabajo, y más aún con el nacimiento de la ciudad y del Estado, las fiestas pierden su importancia. Presentan, cada vez menos, la amplitud, el carácter total que hacía de las antiguas expansiones una interrupción absoluta del funcionamiento de las instituciones, una puesta en entredicho del orden universal. Una sociedad más compleja no soporta ya tal solución de continuidad en sus engranajes. Por eso se asiste entonces al abandono progresivo de las alternativas de las fases de atonía y paroxismo, de dispersión y de concentración, de actividad reglamentada o desencadenada, que marca el desarrollo en el tiempo de una vida colectiva menos diferenciada. Se puede interrumpir el trabajo privado, pero los servicios públicos no soportan la menor interrupción. Ya no se estila el desorden general: a lo sumo se tolera un simulacro. La existencia social, en conjunto, tiende a la uniformidad, y disciplina cada vez más estrictamente y de modo regular sus crecidas y sus estiajes. Las múltiples exigencias de la vida profana soportan cada vez menos que todos reserven simultáneamente a lo sagrado los mismos instantes. Por eso lo sagrado se fracciona, se convierte en asunto de un grupo especializado que celebra sus ritos en la soledad, que sigue siendo durante mucho tiempo oficial u oficioso, y cuyo divorcio del cuerpo del Estado consagrará tarde o temprano la separación de lo espiritual y lo temporal. Entonces la iglesia ya no coincide con la ciudad, las fronteras religiosas con las fronteras nacionales. Pronto la religión se adhiere al hombre y no a la colectividad: es universalista, pero también, de modo correlativo, personalista. Tiende a aislar al individuo para situarlo solo frente a un dios al que conoce menos por sus ritos que mediante una efusión íntima de criatura a creador. Lo sagrado se hace íntimo y sólo interesa al alma. Se ve aumentar la importancia de la mística y disminuir la del culto. Todo criterio exterior parece insuficiente desde el momento en que lo sagrado tiende menos a ser una manifestación*

*objetiva que una pura actitud de conciencia, menos una ceremonia que una conducta profunda. En esas condiciones, se emplea con razón la palabra "sagrado" fuera del terreno propiamente religioso para designar aquello a lo que cada uno consagra lo mejor de su ser, lo que cada uno considera como valor supremo, lo que venera y a lo que sacrificaría incluso su existencia. Ésa es, en efecto, la piedra de toque decisiva que, en cada caso de incredulidad, permite establecer la división entre lo sagrado y lo profano. Entonces es sagrado el ser, la cosa o la noción por la cual el hombre interrumpe toda su conducta, lo que no consiente en discutir, ni permite que sea objeto de burlas ni bromas, lo que no renegaría ni traicionaría a ningún precio: para el apasionado es la mujer a quien ama; para el artista o el sabio, la obra que persigue; para el avaro, el oro que acumula; para el patriota, el bien del Estado, la salvación del país, la defensa del territorio; para el revolucionario, la victoria de la causa. Es absolutamente imposible distinguir, esas actitudes, de otro modo que no sea por su aplicación, de la del creyente frente a su fe: exigen la misma abnegación, suponen el mismo compromiso incondicional de la persona, el mismo ascetismo, igual espíritu de sacrificio. Sin duda conviene atribuirles valores diferentes, pero éste es otro problema. Basta observar que implican el reconocimiento de un elemento sagrado, rodeado de fervor y devoción, del que se elude hablar, y que se esfuerza uno en disimular, por miedo a exponerlo a cualquier sacrilegio (injuria, burla o simple actitud crítica) por parte de indiferentes o de enemigos que no sentirían hacia ello el menor respeto. La presencia de semejante elemento exige cierto número de renunciamientos en el desarrollo habitual de la existencia, y en caso de crisis se le hace anticipadamente el sacrificio de la vida. Entonces todo lo demás se considera como profano, se usa de ello sin excesivos escrúpulos, se lo valora, se lo juzga, se lo pone en duda y se lo trata como medio, nunca como fin. Algunos lo subordinan todo a la conservación de su vida y de sus bienes, y parece así que lo consideran todo como profano, tomándose con todo, en la medida de su poder, las mayores libertades. Los gobierna el interés o el placer del momento. Resulta evidente que, para ellos solos, no existe lo sagrado bajo ninguna forma.*

*La elección de un fin supremo. Por el contrario, los que regulan su conducta según la adhesión de todo su ser a algún principio, tienden a*

*reconstituir en torno de éste una especie de ambiente sagrado, que suscita emociones violentas de naturaleza específica, capaces de adquirir un aspecto religioso caracterizado, éxtasis, fanatismo o misticismo, y que en el plano social da origen, de manera más o menos clara, a dogmas y ritos, a una mitología y un culto. Buscando ejemplos contemporáneos, bastaría citar la ceremonia de la llama renovada todos los días en el sepulcro del soldado desconocido bajo el Arco de Triunfo y ciertos aspectos del movimiento nacionalsocialista en Alemania: de un modo general, los diferentes valores que obtienen una abnegación total y que se sitúan por encima de toda discusión tienen sus héroes y sus mártires, que sirven de modelo a los que creen en ellos. Reales o imaginarios, procediendo con más frecuencia de la historia y habiendo fijado más que engendrado un tema mítico, son una enseñanza y un ejemplo. El relato de su vida y de su muerte enfervoriza a todos, impulsándolos a identificarse con ellos en el secreto de su corazón y, si la ocasión llega, a imitarlos. No es posible trazar ni a grandes rasgos la historia de lo sagrado, ni analizar las formas que adopta en la civilización contemporánea. Todo lo más, señalaremos que se hace abstracto, interior, subjetivo, adhiriéndose menos a seres que a conceptos, menos al acto que a la intención, a las disposiciones espirituales que a la manifestación exterior. Esta evolución se halla evidentemente ligada a los fenómenos más amplios de la historia de la humanidad: la emancipación del individuo, el desarrollo de su autonomía intelectual y moral, en fin, el progreso del ideal científico, es decir, de una actitud enemiga del misterio, que exige una desconfianza sistemática, una falta de respeto deliberada y que, considerándolo todo como objeto de conocimiento o como materia de experiencia, conduce a mirarlo todo como profano y a tratarlo como tal; excepto quizás este encarnizado afán de conocer.*

Además, es cierto que las nuevas condiciones en que se encuentra lo sagrado lo han impulsado a presentarse bajo nuevas formas: por eso ha invadido el terreno de la ética, transformando en valores absolutos nociones como las de honradez, fidelidad, justicia, respeto a la verdad o a la palabra empeñada. En el fondo, todo sucede como si bastara para hacer sagrados un objeto, una causa o un ser, el considerarlos como fin supremo y consagrarles la vida, es decir, consagrarles nuestro tiempo y nuestras fuerzas, nuestros intereses y ambiciones, sacrificarles en caso de necesidad la existencia misma. De ese modo se les atribuye visiblemente un precio prestigioso,

manifestando que se renuncia en su favor a los bienes más comúnmente estimados, a los más obstinadamente perseguidos y conservados. Y en ese caso, la distribución de lo sagrado y de lo profano ya no aparece ligada a la concepción del orden del mundo, al ritmo de su envejecimiento y de su regeneración, a la oposición de las cosas neutras e inertes y de las energías que las vivifican o las destruyen, que les otorgan o les retiran el ser. Nada de eso ha resistido a las transformaciones de la vida social que han producido la independencia creciente del individuo, liberándolo de toda traba psíquica y dándole garantías contra los otros. Sin embargo, lo sagrado subsiste en la medida en que esta liberación es incompleta, es decir, cada vez que un valor se impone como una razón de vida a una comunidad e incluso a un individuo, porque entonces se revela rápidamente como fuente de energía y foco de contagio. Por eso lo sagrado sigue siendo lo que provoca respeto, temor y confianza, infunde fuerza, pero compromete la existencia, lo que separa al hombre de sus semejantes, lo aleja de las preocupaciones vulgares, le hace salvar los obstáculos o los peligros que contienen a los otros y le introduce en un mundo severo del que se alejan instintivamente sufriendo a la vez su atracción. Allí, en efecto, la regla no consiste en velar por la conservación de las situaciones adquiridas ni por la permanencia de un mismo estado. La estabilidad ya no se considera como el bien sumo; ni la moderación, ni la prudencia, ni la conformidad a los usos instituidos, como las virtudes más altas; ni la seguridad ni el desahogo como las ventajas más deseables. Todo se funda en la afirmación del ser, mientras que la actitud profana ordena su dimisión; ésta implica, en efecto, cierto renunciamiento al ejercicio de la voluntad que impulsa al hombre a emplear su alma, un cierto repliegue de los instintos peligrosos y ruinosos que le incitan a desgastarse, un complejo de inferioridad en que se mezclan la desconfianza y la admiración hacia héroes insaciables, Napoleón, Fausto y don Juan, entre otros, no como personajes históricos y carreras realizadas, sino como figuras míticas y ejemplos del destino, como símbolos concretos de la grandeza y la perdición reservadas a quienes infringen las prohibiciones y rebasan la medida en el orden de los sentidos, de la inteligencia y de la voluntad, guiados por esos apetitos inextinguibles de sentir, de saber y de dominar que con el nombre de libido sentiendi, libido sciendi y libido dominandi, condena san Pablo.

A esas tres codicias, a ese triple gusto de una posesión siempre decepcionante por el espíritu, la voluntad de la carne, no se oponen tanto las prohibiciones, que sólo son un obstáculo, una especie de desafío que existe únicamente en función del valor que lo vence; lo que brinda a esas ambiciones un contrapeso auténtico y digno de ellas son las ambiciones contrarias, los renunciamientos de la santidad, la aceptación alegre de la castidad, de la ignorancia, de la obediencia, el deseo de no sentir nada, de no poseer nada, de no tomar nada, e incluso de no desear nada, el gusto de dar en vez de recibir. A una parte y otra del medio profano de la conservación y de la economía, fuera de todo rito, de toda manifestación exterior, se encuentra la ambigüedad fundamental de lo sagrado, el mundo temido de las grandes conquistas, el mundo bendito de las grandes renunciaciones, cada uno consagrado por el mismo desdén hacia el destino actual, por una misma insatisfacción esencial a la que sólo la muerte pondrá fin.

*Duración y destino. No sería oportuno trazar al terminar una metafísica de lo sagrado. Por lo menos permítasenos indicar hasta qué punto el antagonismo de lo sagrado y de lo profano se identifica con el juego cósmico que junta, para componer un devenir o una historia, para dar vida a la existencia, la estabilidad y la variación, la inercia y el movimiento, la gravedad y el impulso, la materia y la energía, y hasta diríamos las ondas y los corpúsculos, si una justa desconfianza acerca de las falsas analogías no nos impidiese englobar imprudentemente las oposiciones que renuevan sin cesar los progresos de la ciencia y que ésta se cansaría antes de suministrar la imaginación de interpretarlas. Por lo demás, la naturaleza de esas oposiciones importa aquí más que su contenido, las relaciones de solidaridad y de colaboración que instituyen entre los términos que disocian, y asocian a la vez, más que la manera en que se conciben y se dejan de concebir éstos. A través de la diversidad de las representaciones, la continuidad del mundo parece entonces resultar de la combinación de un polo del obstáculo y de un polo del esfuerzo que nunca se pueden aislar perfectamente. Es imposible durar sin desgaste, sin desperdicio; imposible inmovilizarse en el ser. Para eso sería preciso no vivir, como los "durmientes" de los cuentos, a quienes un sueño mágico sustrae al curso del tiempo mientras envejece y se transforma lo que les rodea, y que se despiertan iguales a sí mismos*

*en un universo que ya no reconocen. Y es imposible también ser únicamente metamorfosis, puro desgaste, actividad total. Esto no estaría exento de cansancio, de cicatrices, de esa nostalgia del aniquilamiento, ese gusto por la fatiga y la muerte que suelen dejar la victoria conseguida y aun la exaltación del triunfo.*

No sería difícil encontrar de nuevo en el mundo orgánico, e incluso en el inorgánico, esa solidaridad de la muerte y de la vida, de la resistencia que procura paralizar todo impulso y del impulso que se esfuerza en aniquilar toda resistencia, pero que se agota por su propio éxito, por el hecho de que al desarrollar su acción engendra al mismo tiempo una fuerza que lo frena. Las leyes de la biología, de la química y de la física ofrecen, en los diversos grados de la escala del ser, todos los ejemplos que pueden desearse de ese mecanismo. Es notable que en tales condiciones se lo pueda utilizar como una verdadera clave para la comprensión de los principales problemas que conciernen a la estática y a la dinámica de lo sagrado, tal y como han sido formulados y examinados en el curso de este trabajo. Lo profano debería definirse como la constante búsqueda de un equilibrio, de un justo medio que permita vivir en el temor y la prudencia, sin exceder jamás los límites de lo lícito, contentándose con una dorada mediocridad que evidencia la conciliación precaria de dos fuerzas antitéticas que sólo aseguran la duración del universo neutralizándose a medias recíprocamente. La salida de esa bonanza, de ese lugar de calma relativa, donde la estabilidad y la seguridad son mayores que en otro lugar cualquiera, equivale a la entrada en el mundo de lo sagrado. Entonces el hombre se abandona a una sola de las integrantes tiránicas, cuya acción concertada implica toda vida, es decir, que desde entonces y en adelante consiente en perderse, bien sea que adopte la vía teopática del renunciamiento o la vía teúrgica de la conquista, que aspire a santo o a mago, que se empeñe en extinguir la pasión de vivir que lo consume o que se entregue a ella sin reservas. Buscando los principios de la vida, las energías puras de lo sagrado, que lo conservan mezclándose, el ser (cosa, organismo, conciencia o sociedad) se aleja de ella más de lo que se aproxima. Hay que leer las páginas en que santa Teresa describe sus éxtasis. Si se procura dejar a un lado las expresiones demasiado específicamente cristianas, se verá qué bien ilustran esta paradoja las confidencias de la santa, cómo el contacto de lo sagrado establece un doloroso

debate entre una esperanza embriagadora de abismarse definitivamente en una vacía plenitud y esa especie de gravedad con que lo profano entorpece todo movimiento hacia lo sagrado y que la misma Teresa atribuye al instinto de conservación. Reteniendo en la existencia al ser que muere porque no muere, esa gravedad aparece como la réplica exacta del ascendente ejercido por lo sagrado sobre lo profano, siempre dispuesto a renunciar a su felicidad por un destino glorioso.

Lo sagrado es lo que da la vida y lo que la arrebata, la fuente de donde mana, el estuario donde se pierde. Pero es también lo que en ningún caso podría poseerse plenamente al mismo tiempo que ella. Sólo lo profano puede existir para sí y perseverar en su ser. No hay ninguna consagración que no se realice del todo en la muerte, mediante ese rayo que en los mitos sirve a los dioses para hacer que desaparezca de la superficie del mundo aquel a quien llaman junto a ellos o al que precipitan en los infiernos.

# APÉNDICE

## LO SAGRADO SEGÚN LOS RITOS SEXUALES DE PURIFICACIÓN DE LOS TONGAS

Este estudio tiene por objeto poner de relieve los principales caracteres de lo sagrado, de un modo puramente descriptivo y concreto, mediante el análisis de un conjunto de ritos precisos, en una civilización determinada. Trataremos de señalar la originalidad de las concepciones que entrañan. Mientras tanto, se reconocerá lo sagrado como eficaz, indivisible, contagioso, fugaz, ambiguo, virulento, es decir, tal como lo han definido gran número de autores, entre los cuales hay que citar por lo menos a Durkheim, Jevons, Robertson Smith, Söderblom, R. Hertz, K. T. Preuss, y tal como queda descrito en esta obra. Por lo tanto, este trabajo no tiene más ambición que la de demostrar, en un caso particularmente claro y bien estudiado, cómo la conciencia religiosa concibe el vehículo de esas cualidades diferentes y de qué modo, bienhechor o terrible, las pone de manifiesto.

Con este fin hemos elegido los ritos de purificación de una tribu bantú, la de los tongas. No sólo se conocen esos ritos con una precisión que no deja nada que desear, sino que toda la existencia cotidiana, pública y privada, de los tongas, está descrita de un modo tan excepcionalmente completo, que no se corre el riesgo de desconocer el sentido o el alcance de los hechos realizados, por la imposibilidad de situarlos nuevamente en el conjunto de donde se los extrajo y fuera del cual tienen con frecuencia tan poco significado como una palabra fuera de su contexto. En fin, el vocabulario empleado por los tongas para dar cuenta de sus prácticas, parece expresar imágenes y representaciones muy conscientes y, por lo tanto, muy fáciles de captar hasta en sus caracteres más sorprendentes y extraños. La conjunción de estas

ventajas poco frecuentes justifica quizá la elección de esta tribu bantú para llevar a cabo un estudio que, por otra parte, sólo adquirirá todo su valor cuando se lo compare con encuestas paralelas realizadas acerca del mayor número posible de casos.

A la muerte de un individuo, los tongas[1] consideran que la contaminación de la muerte afecta ante todo, en sus parientes, a la fuente de la vida. Hiere a los hombres en su licor seminal, a las mujeres en su secreción vaginal. Durante el duelo, y desde que se inicia la agonía del difunto, a los habitantes del pueblo les está prohibido todo comercio sexual. Son necesarias ciertas purificaciones para levantar los interdictos que pesan sobre todo lo que la muerte ha contaminado: víveres, jardines, herencias, parientes, enterradores. Pero el gran rito de liberación es entonces precisamente el mismo acto sexual. La ceremonia se llama hlamba ndjaka, literalmente "purificación de los objetos del muerto" o "de la maldición de la muerte". En efecto, la palabra ndjaka tiene los dos significados, y los que heredarán los objetos del muerto se llaman "comedores de ndjaka". El día señalado para celebrar el rito los hombres y las mujeres se colocan alejados unos de otros. Entonces se lleva a cabo una investigación acerca de la observancia de la prohibición ritual (I, 147). Si alguno la ha infringido, a él le corresponde iniciarlo; si no, al conductor del duelo, al pariente más cercano del difunto. Así, de todas maneras, se reserva al más contaminado el peligroso honor de inaugurar el rito lustral. Se aleja con su mujer entre la espesura y se une a ella cuidando de retirarse antes de la emisión del líquido seminal. Entonces la mujer coge con sus manos sus dos "manchas", la esperma del hombre y las secreciones de su vagina, ungiendo con ellas los ombligos. Vuelven al pueblo por caminos apartados y la mujer va a lavar sus manos contaminadas. Todas las parejas hacen lo mismo. Cada mujer purifica sus manos en el mismo lugar que después pisotearán los hombres. Se purifican igualmente las vestiduras que pertenecen a los ausentes y a los niños pequeños que no tienen la fuerza necesaria para asistir a la ceremonia sin morir (en realidad no podrían practicar el rito): se trata de librar a todo el pueblo de la impureza que lo aflige. Finalmente hombres y mujeres se bañan en el río: los hombres río arriba, las mujeres río abajo (I, 148), sin

duda porque estas últimas, consideradas como más impuras, no tienen nada que temer de la contaminación menos peligrosa que el agua les trae y que arrastrará con la de ellas.[2]

El sentido del rito está claro: los hombres y las mujeres del pueblo se hallan contaminados, por culpa de la muerte, en la fuente de su vida. Por lo tanto, deben hacer salir de ahí la mancha sin que infecte nada que pueda sufrir por ello. Con este motivo la unión sexual se realiza entre la maleza y el semen se emite fuera de la mujer. Esta emisión exterior del licor contaminado constituye exactamente la purificación. Prueba de ello es que si alguno, por su debilidad o por sus muchos años, no puede emitir la esperma, los demás no dejan de preguntarle con inquietud si lo consigue. En caso negativo, se interrumpe toda la ceremonia. Resulta nefasto realizar el rito y el impotente queda sometido a un severo ayuno destinado a hacerle recobrar la capacidad de expulsar su contaminación.

Los que han cumplido el rito ungen su ombligo con los líquidos emitidos para aprovechar su energía, pero cuidando bien de eliminar todas sus demás huellas; por eso se lavan las manos las mujeres que han tocado y recogido las secreciones contaminadas; por eso se pisotea el lugar donde se efectuó este lavado y se vertió el agua (es preciso que la contaminación se hunda bien en la tierra); por esto también, finalmente, el baño en agua corriente que toman hombres y mujeres. Se comprende el nombre que tiene esta ceremonia entre los tongas: lahla khombo, es decir, “expulsión de la desgracia”. Y se dice que “cura el duelo”, ese foco de infección que reside en las fuentes de vida de los individuos (I, 149).

El rito de purificación utilizado en caso de unión sexual entre marido y mujer antes de esta expulsión de la desgracia, de esa cura del duelo, comprende prácticas equivalentes, colocadas en un orden análogo y que no son menos típicas. Primero se somete al hombre a una dieta absoluta, sin la cual absorbería la “contaminación de la muerte” y habría que purificar de nuevo toda la aldea. Luego la mujer seca las partes sexuales de su marido y las suyas propias con una de sus prendas íntimas, lo más manchada posible, que después quema. Entonces se calientan la cabeza y las manos en la llama así producida, y la mujer, recogiendo la ceniza y mezclándola con grasa, unge con ella los miembros del marido. Por fin se unen dos

noches consecutivas, sin que se sepa si se trata de relaciones completas o si el semen se vierte fuera. Aquí se encuentra de nuevo la serie ya conocida: unión de las contaminaciones, destrucción por el fuego (en vez del arrastre por el agua viva), exposición a la llama purificadora y unción con la ceniza como remedio adecuado al mal; en fin, lustración completa (si las uniones que siguen son interrumpidas) o retorno a la vida conyugal normal y utilización de la virtud vigorizadora del acto sexual (si éste es completo).

Es aún más significativo el rito de purificación de las viudas. Éstas, fuertemente unidas entre sí, forman una especie de sociedad secreta con su iniciación. Unos días después de la reunión que ha determinado su distribución provisional entre los parientes del difunto, los hombres del pueblo las mandan a cada una con una amiga que les sirve de testigo, a las agrupaciones vecinas, diciéndoles: “Id a dispersar la maldición en el país antes de que os suceda otra desgracia”. Es que la mancha, la maldición, procede de la desgracia y la atrae. Causada por un mal, no es más que un estado de turbación y de debilidad y la inminencia de otra desgracia. Por lo tanto, hay que eliminarla con toda urgencia. Las viudas marchan, pues, penetran en un kraal con el pretexto de visitar a una pariente, y allí intentan seducir a un hombre. Pero, conseguidos sus propósitos, procuran eludir, durante la unión sexual, la penetración del semen, a fin de que la contaminación quede en el hombre. La que lo consigue, regresa proclamando su júbilo: “He luchado contra el duelo y lo he vencido” (I, 193). Pero si el hombre se apercibe de que la mujer lo elude, comprende que es una viuda y que quiere “matarlo”. Entonces acude a sus amigos, para que la mantengan inmóvil hasta la eyaculación. En ese caso sigue puro y la mujer contaminada ha sido “vencida por el duelo” y se sume en la vergüenza y la desesperación (I, 484).

No es difícil comprender la razón que determina esta conducta. La contaminación de la muerte, esa fuerza viva de destrucción que hay que dominar, reside especialmente en las secreciones sexuales de la viuda: si ésta consigue transmitírselas al hombre impregnando con ellas el sexo de éste, sin que el hombre se la devuelva dejándole su esperma que acaba de recibir la mancha del licor vaginal, queda limpia. Si, al contrario, el hombre se retira después de la emisión de su semen, deja en ella y expulsa fuera de sí la contaminación que su

sexo ha contraído mediante el contacto con el mucus contaminado de la viuda. Pese a lo extraño del símil, todo ocurre exactamente como en el juego de "la roña". El que está tocado, pasa su calidad tocando a un jugador con la mano, pero debe evitar que éste lo toque de nuevo, pues entonces se queda otra vez. El hombre que hace sujetar a la viuda para emitir en ella su semen es comparable al niño que, en vez de huir del que tiene la "roña", lo espera a pie firme y se dispone a devolverle sin tardar, tocándolo inmediatamente después de haber sido tocado, la cualidad especial, contagiosa y peligrosa, semejante en muchos aspectos al estado de contaminación, que constituye el hecho de tener la "roña". Para evitar esta maniobra se conviene en que no está permitido tocar de nuevo a su padre, palabra extremadamente significativa. Fuera del juego esa prohibición es perjudicial: los ritos no están hechos para asegurar la circulación de la impureza, sino al contrario, para eliminarla. Por eso será siempre lícito volver la impureza a su fuente, tocar de nuevo a su padre.

Sin embargo, el hombre que no ha podido hacer esto porque se dio cuenta demasiado tarde que tenía que habérselas con una viuda, tiene a su vez que librarse de la mancha de la muerte que se le ha transmitido. Entonces acude al curandero. A veces, en las dudas, ha tomado la precaución, antes del acto sexual, de romper un trozo de la vestidura íntima de la mujer que se le insinuaba; más tarde le pide al curandero que le confeccione una pócima con ese pedazo de tela. Luego se envuelve en una manta y hace quemar sobre unos carbones encendidos un producto mágico cuyo humo absorbe. Conjura así el riesgo de la muerte (I, 293).

Debe observarse que emplea este mismo procedimiento el hombre que se ha contaminado uniéndose con una mujer antes de que ésta, atravesando una corriente de agua, haya eliminado toda huella de sangre menstrual. La ingestión de una bebida compuesta de modo análogo le salva la vida; sin esto su sexo le penetraría en el cuerpo, y moriría por no poder orinar y no expulsar sus impurezas (I, 483). En ese caso, el trozo de tela debe arrancarse a una prenda íntima perteneciente a una mujer menstruante: además, eso se supone en virtud del principio similia similibus curantur. La vestidura de una mujer menstruante cura de la contaminación de la sangre menstrual, como la de una viuda de la contaminación de la muerte.

En cuanto a las viudas que han conseguido “vencer el duelo”, se arreglan para regresar juntas a la aldea. En la entrada principal de ésta lanzan gritos rituales. Todos acuden a su encuentro y las conducen solemnemente ante la tumba del marido difunto al que comunican que han salido del estado de seres-de-fuera en que su muerte las había dejado. Es un día de regocijo en el pueblo[3] (I, 193-194).

Entonces sólo falta completar la purificación que las devolverá al mundo profano y libre. Las viudas cambian primero de ropa interior, en la que puede subsistir alguna huella de contaminación, y toman un baño de vapor. Por la noche cada una puede recibir en su choza al hombre a quien se la atribuyó provisionalmente y que la ha visitado de un modo regular. Es preciso que éste “mate el duelo”. Con este fin se encierran los dos en la choza, beben medicinas purificadoras, colocan unas píldoras sobre el fuego y exponen sus miembros ante el humo. Después apagan el fuego con su orina y se unen todas las veces que puedan, pero el hombre emite siempre el semen hacia fuera —para evitar tener hijos, indica el informante indígena— (I, 194, 484). Sin duda no puede esperarse nada bueno de una procreación realizada en tiempo de impureza, pero se trata, sobre todo, de concluir la purificación de la viuda (nunca serían excesivas las precauciones). Pero ahora que la mayor virulencia de la contaminación ha sido transmitida a un extranjero, le corresponde al futuro marido terminar la obra iniciada, es decir, acabar de vencer, de matar el duelo, de acabarlo, en los dos sentidos de esa palabra, después de haberse inmunizado por medio de una medicación contra el contagio de las últimas huellas de la mancha.

No cabe preguntarse, como Junod, por qué el acto sexual, considerado peligroso en muchas circunstancias de la vida, asume aquí el papel de purificador supremo. La unión interrumpida de carácter lustral no es un acto sexual propiamente dicho. No tiene su carácter salvaje, feroz, apasionado, digámoslo así para emplear las mismas palabras de Junod. Ahora bien, gracias a ese carácter, se considera que estimula y exacerba las energías fastas o nefastas dispersas en la naturaleza.[4]

Por eso cuando la contaminación de la muerte hace estragos en el

pueblo, con motivo del fallecimiento de uno de sus habitantes, y más aún, en épocas de epidemias, se prohíben en absoluto las relaciones sexuales. Aumentarían el daño que importa dominar. Por eso los casados no deben acercarse a los circuncisos: impedirían la cicatrización de la llaga; ni entrar en la choza de un enfermo: activarían la virulencia del mal; ni unirse en periodos de caza o pesca: los peces o los venados serían demasiado vivos o vigorosos. Al contrario, por ejemplo, junto a un lago se acuesta sobre una piel de león a un niño y a una niña, como si fueran marido y mujer, pero recomendándoles que se estén bien quietos. De ese modo se espera que los peces se queden inmóviles y se dejen atrapar fácilmente. Una pareja infantil desempeña el mismo papel de invitación a la calma mediante el ejemplo cuando se inaugura un gran horno: su quietud impedirá que la llama sea demasiado fuerte. Por igual motivo no se encenderá el horno del alfarero delante de una mujer casada (I, 178-179; II, 313, n. I; 314).

La razón que suministran los indígenas está muy clara: las personas casadas son calientes. Comunican a los que se les acercan su calor, la fuerza viva que emana de sus relaciones sexuales. Por eso se los mantiene apartadas de todo lo que importa apaciguar, calmar, debilitar: la enfermedad, la caza, la mancha y la contaminación de la muerte. Al contrario, se utiliza la unión sexual para provocar la fecundidad de la tierra.[5] Se sabe que en general está considerada como bienhechora en los ritos agrícolas. La hierogamia sobre el campo que se ha roturado tres veces no tiene otra función. Durante el mismo hlamba ndjaka, las relaciones sexuales se emplean como estimulante: cuando la mujer con la cual se ha purificado el viudo va a llevar agua lustral a sus parientes en el pueblo, su marido la acompaña, si el camino es largo, y se une a ella la víspera de la llegada, para renovar la virtud del líquido (I, 149). Igualmente el ritual de la fundación de una nueva aldea requiere el acto sexual (I, 178).

Del mismo modo, la mujer menstruante es caliente. Su purificación la enfría. El verbo, empleado según Junod, la compara a un puchero apartado del fuego (I, 483). Es difícil explicar mejor a qué responde una prohibición, en qué consiste exactamente una contaminación y cómo se explica su doble aspecto de fuerza activa y de energía nociva. Es un calor capaz de quemar, de incendiar, pero también,

debidamente apaciguado y dirigido, de cocer o acelerar la vida. En todo caso no debe acercarse uno sin precaución al ser o a la cosa que la contiene, como el puchero demasiado caliente que oculta manjares suculentos, pero al que no se puede tocar directamente antes de que su temperatura no ofrezca riesgos. A la inversa, la joven madre que por una ausencia lleva más de un día sin dar de mamar al recién nacido, debe recalentar su leche; para ello vierte algunas gotas sobre un puchero caliente. De no hacerlo así la leche fría estreñiría al niño: el frío retrasa, paraliza; el calor estimula, exaspera.

Así, el acto sexual comprende una mancha en la medida en que su aspecto frenético pone en juego fuerzas cuyos efectos es imposible dominar. Al contrario, el rito purificador del hlamba ndjaka no implica ningún abandono dionisiaco, sino cierto dominio de sí mismo. No se trata de precipitar la secreción de los principios vitales del hombre y de la mujer, sino que como éstos están manchados por la contaminación de la muerte, se quiere obtener, mediante una delicada operación que se interrumpe o se lleva a cabo a su debido tiempo, su expulsión de los organismos que infecta.

La energía de esos principios vitales se deja comprobar fácilmente en otras circunstancias. La parturienta, manchada por la sangre del parto, queda sometida a un sinnúmero de severas prohibiciones que la separan de la comunidad. Se le administran medicinas para expulsar la sangre impura que la contamina aún. Su marido, que se ha conservado puro, no debe penetrar en la choza. Al caer el cordón umbilical, la madre de la recién parida cubre de arcilla el suelo de la cabaña (lo mismo que la mujer menstruante al terminar sus reglas), para que al pisarlo los que puedan de nuevo entrar en ella no se vean expuestos a tocar alguna huella de la sangre maléfica. La reaparición de las menstruaciones en la joven madre significa el retorno de la evacuación normal, periódica, de la impureza. Por eso, a partir de ese instante, el padre puede coger al niño en brazos. Ya no corre el peligro de mancharse estrechando a un ser que se halla en contacto permanente con un organismo contaminado. Alrededor de un año más tarde, cuando el niño empieza a gatear por el suelo, los padres se procuran, mediante una unión incompleta (como en el caso de la eliminación de la impureza mortuoria) sus respectivos

licores sexuales: la madre coge en sus manos esa “mancha” y embadurna con ella la cuerdecilla de algodón que el niño lleva sobre la cintura y que permanecerá ahí hasta que el uso la deshaga. Desde ese momento el niño es una “persona mayor”. Ha llegado a serlo por la virtud benéfica de los licores vitales de sus padres. Si muere, se lo enterrará desde entonces en tierra santa (seca) y no en tierra maldita (húmeda) con los mellizos, los nacidos antes de tiempo, o aquellos cuyos dientes superiores han salido primero, en resumen con todos los réprobos, los monstruos que, hasta en su última morada, cuida el grupo de alejar de la comunidad de los puros. Además, el niño participa entonces en la purificación del duelo (I, 59, 484). Es decir que, agregado ya a la colectividad, ha de purificarse con ella. Antes no pertenecía plenamente al mundo de los vivos; era “agua”, no era aún “firme”. Era una “cosa”, un ser “incompleto”. Los licores vitales de los padres aparecen como el elixir que da al niño el vigor que le falta para ocupar un sitio en el seno de la sociedad. Pero la unción de la cuerdecilla no es fundamentalmente distinta de la purificación del luto. Las secreciones sexuales no son mancha en un caso y medicina en otro, sino en ambos casos las dos cosas a la vez. En efecto, cuando la expulsión del duelo, los esposos se purifican haciendo salir cada uno de su cuerpo, sin introducirlo en el del otro, el principio contaminado, pero a la vez se ungen con él el ombligo para utilizar su energía. Igualmente, con los licores vitales hacen de un ser acuoso un ser firme, pero por su unión incompleta se purifican ellos mismos. Junod afirma que los dos ritos deben explicarse de modo opuesto, siendo los esposos puros en un caso, impuros en el otro. Pero todo demuestra, al contrario, que no están menos contaminados por el nacimiento que por la muerte. Pues sólo después de la unión incompleta, tras la cual humedecen con sus “manchas” (por otra parte la palabra es bien clara) la cuerdecilla de su hijo, pueden tener de nuevo relaciones sexuales, que hasta ese momento les están estrictamente prohibidas.

En efecto, el orden de las cosas prohíbe que mientras un niño vive aún en esa semiexistencia, esa especie de limbo que precede a la vida propiamente dicha y que abarca desde el instante de la concepción al de la recepción del nuevo ser en el círculo de las “personas mayores”, de los verdaderos seres vivos, se introduzca otro en ese limbo. Por eso los padres que hubieran concebido un

hijo en ese periodo marginal, lo habrían, de acuerdo con una expresión muy significativa, “robado a la ley”. El mismo niño no habría nunca “entrado en la ley”. Aunque llegase a una edad muy avanzada estaría destinado a tener su sepulcro con los fetos y los monstruos, en la tierra húmeda de los réprobos. En efecto, de acuerdo con el tiempo de la gestación, habría nacido antes del destete de su hermano mayor, el cual se verifica un año después de la unción de la cuerdecilla, ceremonia que definitivamente pone fin, mediante el rito practicado tras toda enfermedad grave, a ese periodo de debilidad y de impureza que constituye la primera infancia. Una purificación total libra al joven ser de todo miasma nocivo. Se frota su cuerpo con diversos ingredientes; se lo fricciona con salvado; su madre hace una pelotilla con la mezcla que contiene todos los venenos que es preciso eliminar. La lleva al bosque y la deposita a la entrada de un nido de hormigas grandes, de tal modo que, al entrar en él, los insectos la harán entrar con ellos. Luego regresa sin volver la cabeza: una sola mirada bastaría para que trajera la enfermedad a sus hijos. Hubiera contraído de nuevo algo de la contaminación tan cuidadosamente recogida y expulsada, y que ahora las hormigas tienen el encargo de llevar fuera del mundo de los puros, a las lejanas tinieblas y las profundidades del suelo.

Mientras, el niño queda fuera de peligro: salió del margen terrible, ya no debe temer que su madre quede encinta. Si a ésta le hubiera llegado el embarazo antes de destetar al niño, antes de que su leche se agotase por completo, no sólo el segundo ser, “robado a la ley”, estaría maldito, sino que también el primero hubiera sufrido duramente las consecuencias: el recién llegado le habría “obstruido el camino”, “cortado el camino”, se le hubiera “adelantado”. El raquitismo, la parálisis, le habrían tocado en suerte.

La idea es clarísima: mientras queda algún lazo fisiológico entre la madre y el niño (por ejemplo la leche con que la primera lo nutre), ningún ser puede inmiscuirse en sus relaciones sin contrariar el desarrollo normal de la vida y todo lo que atañe a la madre afecta al hijo, mientras su independencia vital absoluta no está asegurada por la naturaleza y sancionada por el rito. Por esto un nuevo embarazo de la madre entorpece el crecimiento del niño que no ha conquistado su plena autonomía: en efecto, le obstruye la ruta, turbando esa especie de economía cerrada que él constituye con su

madre. No hay sitio para dos: el intruso se le adelanta. Ha llegado antes de tiempo, cuando el sitio estaba aún ocupado. No ha esperado el intervalo requerido para la buena sucesión de los fenómenos. Autor del desorden, está maldito, su existencia es un escándalo y una transgresión, y ha perjudicado de un modo definitivo a su hermano.

Todo ocurre, pues, como si existiera un orden del mundo donde cada cosa debe suceder en su lugar y en su tiempo. Y es de una gran importancia que este orden sea respetado. Es el principio mismo de la conservación del universo. Todo fenómeno violento lo conmueve, y principalmente los tránsitos entre este mundo y el otro, que amenazan romper un equilibrio, provocar la irrupción desordenada de energías nocivas, mezclar peligrosamente lo que debe quedar separado. Por eso los partos y las agonías suscitan tantos terrores y exigen tantas precauciones. Traen disturbios. Especialmente, la mancha de la muerte lo contaminaría todo si no se lograra destruirla por el fuego, alejarla en el flujo del agua corriente, o conducirla de nuevo a las profundidades de la tierra. Además, es necesario purificar, esterilizar, los focos de donde procede, por medio de complicadas y delicadas operaciones. Entonces todo recobra el orden y la calma. Igualmente, el acto sexual pone en libertad temibles energías que estimulan indistintamente las influencias buenas y malas. Es un calor, un fuego, que es preciso saber templar con prudencia para aprovecharlo sin permitir que se disperse y lo devore todo. Así aparece lo sagrado. Emana del mundo oscuro del sexo y de la muerte, pero es el principio esencial de la vida y la fuente de toda eficacia, fuerza pronta a descargarse y difícil de aislar, siempre igual a sí misma, a la vez peligrosa e indispensable. Los ritos sirven para captarla, domesticarla, encauzarla por vías benéficas, para neutralizar, en fin, su poder corrosivo. En esa fase, la religión no es más que la regulación de esa electricidad todopoderosa e invisible que suscita el respeto del hombre y al mismo tiempo le ordena que se apodere de ella.

[1] Los hechos, salvo excepción, están tomados de la excelente monografía de Henri A. Junod, Moeurs et coutumes des bantous, París, 1936. Las referencias a esta obra se indican siempre entre paréntesis, el volumen en cifras romanas, las páginas en cifras arábigas.

[2] Ahí se comprueba el principio del sistema de purificación polinésico: en Tonga el pecador se desembaraza de su mancha mediante el contacto del jefe, cuya santidad más fuerte que esa mancha puede absorberla y neutralizarla sin peligro.

[3] Esta necesidad de unión sexual con un extranjero al que transmite la mancha contraída antes de regresar al pueblo no es peculiar de los bantúes. Se halla, por ejemplo, entre los zulúes para la purificación del guerrero asesino. Tras un baño en agua corriente y diversos ritos accesorios, se dirige hacia el pueblo, acechando el paso de una mujer extranjera. Pues para ocupar de nuevo su lugar en el kraal debe tener relaciones sexuales con una mujer que no pertenezca a la tribu. De lo contrario, tiene que seguir viviendo en la maleza (Bryant, A Zulu-English dictionary, p. 549). En las tribus de Rhodesia del Norte la mujer que ha abortado, supremamente impura, vive aislada y no puede volver a su lugar en el pueblo y a tener relaciones sexuales con su marido sin haberlas tenido antes con otro hombre (Smith y Dale, The Ila-speaking people of Northern Rhodesia, I, 234-235 y II, 6). Cf. Lévy-Bruhl, Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, París, 1931, pp. 350 y 399.

[4] Sólo se trata, naturalmente, del acto sexual de personas casadas, el único revestido de importancia y de poder a los ojos de la sociedad. Las prácticas de los jóvenes pueden ser idénticas; carecen de toda eficacia, no son más que juegos, incapaces de la menor repercusión sobre el curso de la naturaleza y la suerte de la comunidad.

[5] Entre los papúes kiwai se aprovecha la energía desarrollada por la unión sexual para estimular el crecimiento de las palmeras en las plantaciones. Pero en ciertos momentos se recurre a niños muy pequeños; es cuando se trata de retrasar y no de activar las fuerzas vegetales, y se considera que, si por un imposible, esos niños se

entregaran a alguna práctica sexual, sería una catástrofe para la cosecha (G. Landtmann, The Kiwai-Papuans, p. 68). En ese mismo pueblo, una mujer que acaba de tener relaciones sexuales no debe visitar a un enfermo: se moriría. Éstos son hechos muy frecuentes. M. Lévy-Bruhl ha recogido muchos de esta índole (op. cit., pp. 368-370). Los hubiera comparado con razón a los casos en que la mala influencia procede de la ira, de una disputa, de la envidia, etc… (ibid., pp. 189-198). Son, en efecto, sentimientos o conductas que, como el acto sexual, calientan y estimulan por contagio y simpatía la acción de las energías malignas. Nada más claro a este respecto que la prohibición de pelearse durante la recolección del vino de palmera en Lebak, que cita (p. 46): se debe a la idea de que la inquietud y la agitación del espíritu repercuten sobre el vino de palmera. Los ejemplos abundan.

# BIBLIOGRAFÍA

*N. B. Esta bibliografía no tiene la pretensión de ser completa ni sistemática. Sólo se indican en ella: 1) los repertorios directamente utilizados en la redacción de esta obra; 2) los trabajos teóricos de que el autor se vale, en los que se funda o los que estima de acuerdo con sus propias conclusiones; 3) ciertos estudios particularmente sugerentes e interesantes, pero de los cuales el autor no ha creído que debía servirse, porque consideran las cuestiones que él trata desde un punto de vista que no ha podido o sabido conciliar con el suyo. De modo general, para no cargar indefinidamente estas indicaciones bibliográficas, se han excluido de ellas las monografías o investigaciones sobre tal o cual población en particular. Por otra parte, cada uno encontrará fácilmente esas referencias en las obras citadas a continuación:*

CAPÍTULO I: É. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, París, 1912; H. Hubert, prefacio a la trad. franc. del Manuel d'histoire des religions de Chantefie de la Saussaye, París, 1904; R. Otto, Le sacré, París, 1904; J. G. Frazer, Encyclopaedia Britannica (1903), art. "Taboo"; F. B. Jevons, Introduction to the history of religion, Londres, 1896; A.-H. Krappe, Mythologie universelle, París, 1930; A. Vierkandt, "Das heilige in den primitiven Religionem", Die Dioskuren, 1922; A. Van Gennep, Tabou et totémisme à Madagascar, París, 1904; M. Mauss, "Essai sur le don, forme archaïque de l'échange", Année Sociologique, n. s., t. I, París, 1923-1924; M.-J. Lagrange, Études sur les religions sémitiques, París, 1903; G. Gurvitch, Essais de sociologie, París, 1939; J. Wellhausen, Reste des arabischen Heidentums, Berlín, 1897, 2a. ed.

CAPÍTULO II: J. de Maistre, Traité sur les sacrifices, Lyon, 1881, 12a. ed.; W. Robertson Smith, Religion of the Semites, Londres,

1889; M.-J. Lagrange, op. cit.; R. Otto, op. cit.; N. Söderblom, Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics, art. "Holiness"; É. Durkheim, op. cit.; Hubert y Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", Mélanges d'histoire des religions, París, 1909; J. G. Frazer, Tabou et les périls de l'âme, trad. franc., París, 1927; R. Hertz, "La prééminence de la main droite", Mélanges de sociologie religieuse et de folklore, París, 1928; M. Granet, La civilisation chinoise, París, 1925; Gernet y Boulanger, Le génie grec dans la religion, París, 1932; L. Lévy-Bruhl, Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, París, 1931; E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Giessen, 1910 (R. G. V. V., t. VI); G. Glotz, L'ordalie dans la Grèce primitive, París, 1904; M. Leenhardt, Gens de la Grande Terre, París, 1937; W. Simpson, The Buddhist praying wheel, Londres, 1896; K. T. Preuss, "Der Ursprung der Religion and der Kunst", Globus, LXXXVI (1904) y LXXXVII (1905).

CAPÍTULO III: Durkheim y Mauss, "De quelques formes primitives de classification", Année Sociologique, t. VI, París, 1901-1902; R. Lowie, Traité de sociologie primitive, trad. franc., París, 1935; M. Mauss, "Les variations saisonnières des sociétés eskimos", Année Sociologique, t. IX (1904-1905); J. R. Swanton, "Social condition, beliefs and linguistic relationship of the Tlingit Indians", Bureau Amer. Ethnol., XXVI (1908); A. Moret y G. Davy, Des clans aux empires, París, 1923; Spencer y Gillen, The Northern tribes of Central Australia, Londres, 1904; Granet, op. cit.; idem, La pensée chinoise, París, 1934; M. Leenhardt, op. cit.; Lévy-Bruhl, op. cit.; Lord Raglan, Le tabou de l'inceste, trad. franc., París, 1935; C. de Kelles-Krang, "L'origine des interdictions sexuelles", Revue Internationale de Sociologie, jul. 1904; M. Mauss, "La religion et les origines du droit pénal", Revue de l'Histoire des Religions, 1897, núms. 1-2; Steinmetz, Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe, Leyde y Leipzig, 1894; G. Davy, La foi jurée, París, 1922; Frazer, Totemism and exogamy, Londres, 1910; N. Webster, Primitive secret societies, Nueva York, 1908; F. Boas, "The social organisation and secret societies of the Kwakiutl Indians", Report of the U. S. National Museum for 1895, Washington, D. C., 1897; A. E. Crawley, The mystic rose, Londres,

1927; A. M. Hocart, Kingship, Oxford, 1927; Frazer, Les origines magiques de la royauté, trad. franc., París, 1911; Merker, Die Massai, Berlín, 1904; A. C. Hollin, The Massai, Oxford, 1904; É. Durkheim, op. cit.; P. E. Goddard, Life and culture of the Hupa, University of California Publications, I, 1903; E. W. Gifford, Miwok moities, University of California Publications, XII, 1916; idem, Clans and moieties in Southern California, University of California Publications, XIV, 1918; A. Lavallée, "Notes ethnographiques sur diverses tribus du Sud-Est de l'Indochine", Bulletin de l'École Française d'Extréme-Orient, I (1901); B. Malinowski, The sexual life of savages in North Western Melanesia, Nueva York, 1929; R. Hertz, op. cit.; M. Mauss, op. cit.; idem, Anthropologie, 1920; H. G. Creel, La naissance de la Chine, París, 1937; Hardeland, Dajackisch-deutsches Wörterbuch; R. Caillois, Le mythe et l'homme, París, 1938; L. Gernet, La pensée juridique et morale en Grèce, París, 1917; E. Willigu, Hagios, Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen, Giessen, 1922 (R. G. V. V., XIX, I); G. Glotz, op. cit.; Frazer, Tabou et les périls de l'âme, ya citada.

CAPÍTULO IV: Durkheim, op. cit.; M. Leenhardt, op. cit.; M. Mauss, Variations saisonnières; G. Dumézil, "Temps et mythes", Recherches philosophiques, v, 1935-1936; idem, Le probléme des centaures, París, 1929; Frazer, Le bouc émissaire, trad. franc., París, 1925; L. Lévy-Bruhl, La mythologie primitive, París, 1935 ; M. Granet, op. cit.; idem, Fêtes et chansons anciennes de la Chine, París, 1919; A. P. Elkin, "The secret life of the Australian aborigines", Oceania, III (1932); idem, "Rock-paintings of North-West Australia", ibid., I (1930); Spencer y Gillen, op. cit.; C. Daryll Forde, Ethnography of the Yuma Indians, Berkeley, 1931; L. R. Farnell, The cults of the Greek states, Oxford, 1921; Lord Raglan, op. cit.; R. Hertz, "La Représentation collective de la mort", Mélanges de sociologie religieuse et de folklore, París, 1928; P. de Felice, Poisons sacrés et ivresses divines, París, 1936; C. Strehlow, Die Aranda and Loritja-Stämme in Central-Australia, Francfort, 1907-1920.

CAPÍTULO V: M. Leenhardt, op. cit.; Durkheim, op. cit.; G. Bianquis, Faust à travers quatre siêcles, París, 1935; Gendarme de

Bévotte, La légende de Don Juan, París, 1911; R. Caillois, op. cit.; Santa Teresa, Vida escrita por ella misma, caps. XIX-XXI.

Esta obra ordena los diversos tipos de relación que asume lo sagrado en la institución de las dispersas sociedades humanas. Más que una morfología de lo sagrado, el presente estudio intenta exponer su sintaxis. Tan amplia empresa no deja de suscitar escollos, como saltará a la vista atenta del lector: Roger Caillois, empero, ha sabido allanar el camino de abstracciones e inaplicables generalizaciones al espigar en la teoría aquellos rasgos pertinentes que perfilan en ella las llaves maestras de la genuina comprensión. Al análisis, por decir así, "subjetivo" de lo santo, *El hombre y lo sagrado* opone enfoques formales y funcionales en los que se disciernen los lineamientos y trabajos más firmes de la escuela francesa de sociología. Parcialmente inspirada en las investigaciones de Émile Durkheim y Robert Hertz, compuesta bajo la mirada aguda de Marcel Mauss y Georges Dumézil y escrita en discusión y diálogo con Georges Bataille, esta obra aborda las relaciones generales de lo sagrado con lo profano desentrañando su ambigüedad polar, esboza una teoría de las prohibiciones, así como del respeto que dimana de las leyes santas y de los actos sacrílegos —jerarquía y lesa majestad— hasta restituir dentro de ese horizonte teórico la figura de lo sagrado como condición de la vida y puerta de la muerte.

www.fondodeculturaeconomica.com